

مُتَفَرِّجَات

الفكر السياسي لآينلاي  
«المفاهيم الاساسية»

ترجمة: صبيح هديدي



مقوق الطبع محفوظة  
لدار الخدانة

الطبعة الاولى ١٩٨١

الفكر السياسي لآيت الله العظمى  
المعالي السيد محمد باقر الصدر

دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع  
ص.ب: ٥٦٣٦/١٤ - بيروت. لبنان

## مقدمة المؤلف

يبدو محتملا ان الاسلام سيصبح في عام ٢٠٠٠ واحدا من ست قوى سياسية متميزة في العالم ، وستكون القوى الاخرى ، الماركسية - اللينينية ، الماركسية اكونفوشيوسية ، المسيحية الكاثوليكية ربما ، مزيجاً من النزعة الانسانية والمسيحية البروتستانتية، البوذية في شكل محتمل من التحالف مع الهندوسية . وقد يبدو ادخال الاديان في حساب القوى السياسية غريبا للعديد من الاوروبيين والامريكيين ، فهم قد اعتادوا النظر الى الدين باعتباره مسألة تخص التقوى الشخصية فقط ، كما ضلّهم الطلاق القائم بين الدين والسياسة في العالم الغربي بدءاً من حروب الدين الاوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وليس عصيا معرفة السبب ، فحينما تأخذ السياسة مضمونا جديا ويطرح امام البشر خيار التضحية بأرواحهم في سبيل القضية التي يناصرونها ، يتعين عندها ايجاد قوة دافعة عميقة في نفوسهم . ومن المعتاد استمداد هذه القوة عن طريق الدين ، أو ايدولوجيا ما اكتسبت

بعض وظائف الدين ( كتبصير الفرد بالقوى التي ترتبط حياته بها ) .  
هذه العلاقة بين الدين والسياسة هي بالذات محط اهتمامنا في  
مضمار الدراسة .

ينحصر هدفنا بالتالي في اظهار جذور او تكوين المفاهيم  
السياسية الفاعلة في العالم الاسلامي الحالي . والنظر الى الماضي  
تفرضه ضرورة خاصة في هذه المنطقة من العالم طالما ان التاريخ عند  
المسلمين ، مثلهم مثل الايرلنديين ، لا يزال حيا ، ولا تزال المجموعة  
الاسلامية منقسمة بتأثير احداث وقعت اعوام ٦٣٢ و ٦٥٦ . ويذكر  
بهذا الصدد ان اشارة عابرة الى حادثة معينة عرضت لاحدى  
زوجات الرسول عام ٦٥٦ أدت في عام ١٩٥٦ الى مظاهر من الشغب  
والاحتجاج وحظر نشاط الحزب الشيوعي السوداني . دراسة  
الماضي السحيق ليست بالتالي دراسة أكاديمية محضة ، خصوصا  
ونحن ننوي دراسة الممارسة أكثر من دراسة النظرية . ان المفاهيم  
الدينية في ممارسة البشر في العالم الاسلامي أهم بكثير من كتابات  
المنظرين السياسيين . والحق اننا سنعثر على بعض هذه الكتابات  
وسننظر فيها خلال مجرى الدراسة ، ولا مرأى في انها ستبدو ذات  
أهمية ثانوية .

هذه الدراسة معينة اذا بالافكار السياسية الاسلامية التي  
كانت فاعلة في العملية التاريخية . لا يمكن لها تفادي الاشارة الى  
الافكار الدينية الوثيقة الارتباط بالافكار السياسية ، غير انها  
ستحاول الحفاظ على الحياد اللائق بالبحث الاجتماعي العلمي :  
انها لن تؤكد او تنفي الحقيقة الميتافيزيقية للافكار الدينية ، بل  
ستعتبرها افكارا مؤثرة في حياة المجتمع .

## « تنويه من المترجم »

يرى وات ان الاسلام قوة هامة وأساسية في السياسة العالمية .  
وعقائد الاسلام ومؤسساته السياسية لا تنفصم عراها عن معتقداته  
الدينية وتعبيرها التاريخي . ويتعين على اي دراسة مثمرة للتكوين  
السياسي الاسلامي ان تركز على معرفة المواقف الدينية واستيعاب  
العمليات التاريخية التي أسهمت في استمرار تأثيره حتى العصر  
الحاضر .

و « مونتغمري وات » غني عن التعريف ، فهو استاذ اللغة  
العربية في جامعة « ادنبره » والمشرف العام على سلسلة « ابحاث  
اسلامية » وصاحب العديد من الدراسات الاسلامية التي منها  
« فكر المعتزلة السياسي » ، و « اعادة تقييم الشيعة العباسية » ،  
١٩٦٥ « و » محمد في مكة « و » محمد في المدينة « ، بالإضافة الى  
كتابه الذي بين ايدينا وصدر عام ١٩٦٨ .  
ولقد، توخينا الدقة التامة في نقل افكاره والحفاظ ما امكننا  
على الطابع الموضوعي الصارم لاسلوبه في التدقيق والتمحيص .

وعزوفه عن الاطلاق والتعميم ، كما حاولنا استخدام التعابير والمصطلحات « الفنية » التي كانت سائدة في الجهود التي تشير اليها الفصول ، مثل « الذمة » و « الانتصار » و « العقل » و « الجوار » وغيرها ، لاهمية مضمونها في ايضاح ما يورده من حقائق ، دون ان يفوتنا وضع مرادفها اللغوي المعاصر في اللغة العربية وهو ما فعله المؤلف في اللغة الانكليزية .

لقد جهدنا في تذييل الصفحات بالهوامش التي ارتأينا انها ذات ضرورة هامة ، وميزناها بوضعها بين « اهله » .  
أما هوامش المؤلف للفصول الثلاثة الاولى فقد اثبتناها في نهاية كل فصل ، وأما هوامش بقية الفصول فقد اثبتناها في نهاية الكتاب .

## الترجم



## الفصل الأول

### الدولة الإسلامية تحت راية محمد

#### ١ - انجازات محمد السياسية :

في حوالي عام ٦١٠ كان يقطن مكة ، الواقعة في مركز الساحل الغربي من جزيرة العرب ، ما يقارب الالف رجل قادرين على حمل السلاح من بين ما مجموعه ٥٠٠٠ نسمة . كانت مكة مركزا تجاريا مزدهرا سيطر من خلاله كبار التجار على التجارة المارة عبر الطريق الساحلي الغربي لجزيرة العرب ، الذي كان وقتذاك الشريان الوحيد ، تقريبا ، بين المحيط الهندي ( وشواطئه الافريقية ) والبحر الابيض المتوسط ، كما تبادلوا التجارة مع العراق وجزء من الامبراطورية الفارسية ، وسيطروا على التعدين وما يقترب به من مشاريع اخرى

على طول الطرق المختلفة او بالقرب منها . وحينما شرع احد مواطني مكة ، المنحدر من فئة التجار المتوسطين ، في اشاعة رسائل قال انها توحى اليه من مصدر فوق مستوى البشر ، لم يكن واضحا بعد ان دعوته هذه سوف تؤثر على حياة مكة السياسية والتجارية ، وما كان لرجل الاعمال العنيد المتمرس ان يشبط همته التهديد والوعيد بعقاب جهنم او بكارثة مادية عارضة ، كما لم تكن استجابة نفر قليل لدعوته في التوسع بثرواتهم لتؤثر على تجارة المدينة تأثيرا بالغا . وباختصار ، لم تكن للحركة الدينية التي بدأها محمد اي دلالة سياسية واضحة .

الا ان كبار تجار مكة بدأوا بمرور الزمن يخشون محمدا وحركته الدينية ، ورأى من عاصره خاصة ان تفرده بمكانة الداعية الى الحق المقدس كانت أسا يضم بين جنباته بذور التدخل السياسي ، باعتبار ان المواطن العادي سيحسب محمدا أعرف بني قومه بمصدر الحكمة ، وبمقدور المراقب الحديث فضلا عن ذلك رؤية ان دعوة محمد كانت استجابة للوضع العام في مكة وان بدأت بداية دينية في أساسها . لقد قاد الازدهار الاقتصادي الى ضنك اجتماعي شديد بين المكيين . ولعل التوتر الاساسي كان قائما بين ضرورات الحياة التجارية من جهة وبين الحاجات والافكار البدوية التي لا تزال تسيطر على سواد السكان من جهة اخرى . لقد انصبت افكار القرآن الدينية على الجذور الدينية للضنك الراهن، وعزته الى مجمل حياة المكيين الاجتماعية والاقتصادية (١) ، فلم يكن مفاجئا والحال هذه ان يلتقي بالمعارضة رغم ان الطاقة السياسية الكامنة في افكار القرآن بقيت بمعناى عن الادراك طوال اقامته في مكة .

ويبدأ نشاط محمد السياسي بهجرته الى المدينة ، هذا لا يعني حيازته دون سابق انذار على قوة سياسية هائلة ، فقوته في الواقع كانت تنمو ببطء شديد ، بل ان المواثيق التي عقدها مع

قبائل المدينة افضت به الى تأسيس هيئة سياسية جديدة ، ولاح داخل هذه الهيئة أفق تحقيق الطاقات السياسية الكامنة في افكار القرآن . ومنذ عام ٦٢٤ دخل محمد ومسلمو المدينة في سلسلة حروب مع المكين الوثنيين . ورغم تفوق هؤلاء كانت المحصلة النهائية احتلال محمد لمكة عام ٦٣٠ دون مقاومة ثم هزيمته بعد اسبوع او اثنين لتجمع القبائل البدوية في « حنين » ، فعنى هذا انه لم يعد في جزيرة العرب من هو قادر على مواجهته في ارض المعركة بأمل ما في النجاح . وأوفدت القبائل والبطون ممثلين عنها الى المدينة طالبة التحالف مع محمد . لقد سيطر على اكرية جزيرة العرب عام وفاته في تموز ٦٣٢ رغم مهمات العصيان الخافتة هنا وهناك . حدود الدولة الاسلامية الجغرافية لم تتضح بعد بصورة دقيقة ، لكن وجودها غدا أمرا لا جدال فيه .

## ٢ - دستور المدينة :

في المصادر الرئيسة القديم لسيرة محمد ( بمعزل عن القرآن ) « ١ » هناك وثيقة يصح ان تسمى « دستور المدينة » . ويشير تفسير هذه الوثيقة العديد من المسائل لا مجال لمناقشتها هنا . ويتلخص فحواها العام في النقاط التالية :

---

« ١ » السيرة النبوية لابن هشام ، القسم الاول ص ٥٠١ وما بعد نقلا عن رواية ابن اسحاق . ويناقش وات هذه الوثيقة في منظورها التاريخي وسماها اللغوية والاسلوبية وذلك في كتابه « محمد في المدينة » جامعة اوكسفورد ١٩٥٦ في الصفحات ٢٢٥ - ٢٢٨ . للمزيد من التفاصيل انظر النص الكامل للوثيقة في ملحق الكتاب .

(أ) - الوثيقة ليست منفردة بذاتها ، بل هي حصيلة وثيقتين متميزتين على الأقل ، كما هو واضح في التكرار او التكرار النوعي لعدة بنود .

(ب) - تعود الوثيقة في شكلها الحاضر الى عام ٦٢٧ وهو العام الذي ابدعت او صفت فيه القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث ( قينقاع ، النضير ، قريظة ) ، ولا يرد ذكر القبيلتين الاخيرتين في الوثيقة بل يشار الى تواجد مجموعات صغيرة من اليهود في المدينة بعد عام ٦٢٧ .

(ج) - يبدو محتملا ان الفقرات الرئيسية تعود الى زمن الهجرة عام ٦٢٢ او ٦٢٤ على الأقل ، وان تلك التي لم تعد سارية المفعول حذفت او عدلت ، بينما اضيفت فقرات اخرى (٢) .

مثل هذه الرؤيا تبرر استخدام المادة العلمية للدستور في دراسة طبيعة الدولة المدنية ، ولن تتأثر النتائج المستخلصة على اساس من هذه الدراسة تأثرا جديا اذا أفلح الباحثون في اثبات تاريخ اقدم للوثيقة .

تعالج بعض مواد الدستور مسائل ذات اهمية هامشية ، بينما ينحو بعضها الآخر الى التكرار ، النقاط الاساسية التي ترسم ملامح الدولة ( باستثناء وظائف ومزايا رئيس الدولة ) هي التالية «٢» :

١ - يشكل المؤمنون وتابعيهم « امة » واحدة من دون الناس .

٢ - كل قبيلة أو طائفة « تتعاقل » فيما بينها وتفدي « عانيها » بالنيابة عن ابنائها جميعا ( المواد ٢ - ١١ ) .

٣ - على ابناء الامة ان يظهرُوا التعاضد التام في وجه القتل ،

---

«٢» حاولنا في ترجمتنا لهذه الفقرة التوفيق بين الصياغة اللفظية التي اوردها ابن هشام والدقة العلمية في فهم وات للنصوص . راجع الملحق للنظر في التعابير التي لم تعد شائعة في يومنا هذا .

فلا يحل لهم ابواء القاتل حتى لو كان ولد احدهم حين يقع القتل على واحد من ابناء الامة ( المواد ١٣ - ٢١ ) .

٤ - على ابناء الامة ان يظهروا التعاضد التام في وجه المشركين في السلم والحرب ( المواد ١٤ - ١٧ - ١٩ - ٤٤ ) والتعاضد في منح « الجوار » ( المادة ١٥ ) .

٥ - ينتسب اليهود من مختلف الجماعات الى الامة ، ولهم الحفاظ على دينهم الخاص ، وهم والمسلمين « ينتصرون » لبعضهم البعض ( بما في ذلك العون العسكري ) كلما دعت الضرورة ( المواد ٢٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٦ ) .

وقبل ان نناقش هذه النقاط بمزيد من الاسهاب نبادر الى القول ان هذه الوثيقة ليست بدعة منظر سياسي ، بل تضرب بجذورها في صنيم عقلية واتجاهات جزيرة العرب قبل الاسلام ، واي تقييم لدولة ما قبل الاسلام يجب ان يبدأ باستعراض المفاهيم السياسية التي هيمنت على نشاطات العرب قبل الاسلام .

### ٣ - قبيلة ما قبل الاسلام والدولة المدنية :

احد السمات المميزة للحياة القبلية السابقة للاسلام كان توطيد الامن عبر درجة عالية من التعاضد الاجتماعي . جانب الامن الاكثر شيوعا هو قانون الاخذ بالثأر Lex Talionis « العين بالعين ، والسن بالسن ، والنفس بالنفس » ( ٣ ) . وقد يخيل للقارئ الغربي ، مدفوعا بتأثره بما جاء في « العهد الجديد » من تقيض لمبدأ « العين بالعين » . بمبدأ « تحويل الخد الآخر » « ٣ » أن هذا القانسون

---

« ٣ » انظر ( متى ، ٢٨-٢٩ ) : سمعتم انه قيل عين بعين ومن بسن ، واما انا فاقول لكم لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الايمن فحول له الآخر ايضا .

بدائي وبربري بعض الشيء وقد يكون لا أخلاقيا . وإذا صح أنه بدائي فهو ، مع ذلك ، ليس بربريا ، أو لا أخلاقيا ، بل هو وسيلة بدائية لتوطيد الأمن الجماعي . لقد خلت جزيرة العرب قبل الإسلام من أي حس بالواجب الجماعي لدى الإنسان نحو أخيه الإنسان باعتباره كائنا وشريكا بشريا . فمن حيث المبدأ لم تكن هنالك غضاضة أو أثم في قتل رجل تصادفه في الصحراء ، ولا يردعك عن قتله سوى ما يرتبط بنظام الأمن وقانون الأخذ بالثأر ، أي بحقيقة انتمائه إلى قبيلة حليفة تلتزم قبيلتك إزاءها بقيود معينة ، أو انتمائه إلى قبيلة قوية قادرة على نيل ثأرها . بهذه الطريقة نجح قانون الأخذ بالثأر في كبح جماح القتل والعدوان في أوساط بدو الجزيرة العربية . ويتلزم افتراض حدوث التعاضد بين الجماعات التي تربطها صلة الرحم بمدى فعالية تأثير مثل هذا النظام . فان قتل أحد أبناء الجماعة تداعى باقي أبنائها للثأر له ، وإذا اعتدي عليه هبوا لمؤازرته دون السؤال عن الصواب أو الخطأ في أمر كهذا ، فالواجب المقدس يقتضي أن « ينتصر » كل عضو من أعضاء الجماعة للعضو الآخر ، وإن يثار لموته إذا دعت الضرورة . ولما كانت ظروف الصحراء العربية لا تحتمل قيام قوة خاصة بالأمن فقد تطلب نظام الأمن الجماعة إبداء عناية هامة بالثأر والانتصار . وتتوافق قداسته مع طابعه الإلزامي ، فمن الجوهري ، كما هو الحال في المجتمعات التي تتوفر فيها قوة أمن خاصة ، أنزال أشد العقوبات الزجرية بمن يخرق القانون أو النظام . ولهذا يحق لأرحام القتيل إذا كانوا ضعافا عن الأخذ بثأرهم أن يلجأوا إلى صلة قربي بعيدة أو الانتصار إلى قبيلة أشد قوة . كما تم تسهيل الثأر بتعاضد مجموعة النسب الواحد في تحمل الدنب ، فكان سهلا على القاتل أن يختفي زمنا طويلا في مجاهل الصحراء متسترا بظل اقربائه . والحق أن المجموعة بأكملها كانت تتحمل المسؤولية ، وكان دم أحد أبنائها كائنا من كان

كفيلا برد الثأر . ولقد وجد بعض المشرعين الغربيين المحدثين عند معالجتهم لقضايا المسؤولية الفردية ان القاء المسؤولية على عاتق المجموعة بأسرها هو المجال العملي الوحيد في إطار الصحراء (٤) .

في المجتمعات التي يحكمها قانون الاخذ بالثأر ادخل تعديل على المطلب القديم القاضي بتعويض النفس بالنفس ، واصبح ممكنا قبول دية الدم او « عقل الدم » كبديل عن الثأر . ولعل هذا التعديل بلغ جزيرة العرب قبل فترة وجيزة من عصر محمد . اما القداسة الملازمة لواجب الثأر فتتضح في حقيقة ان المحافظين المتشددين او الوعاظ المتحجرين كانوا يعيرون على القابلين بالابل عوضا عن النفس انهم قنعوا باللبن دون الدم . والحال ان قبول الابل اصبح لا غبار عليه اذا نجح القاتل او الاقربون اليه في تفادي طالبي الثأر حتى تخمد جذوة غضبهم الاولى . وفي عصر محمد ، كانت دية الدم لليافع مئة من الابل وللرأة خمسون ، واصبحت عام ١٩١٤ ، عند دراسة الومسي موزيل لقبيلة « روالا » في البادية السورية ، فرسا وخمسين ناقة وعدة فارس لرجل العشرة وخمسا وعشرين ناقة للمرأة (٥) .

وتعزى سمات هامة لنظام الامن هذا الى مفهوم « الجوار » والحماية . وتعاضد مجموعة النسب الواحد يعني حماية المجموعة بأكملها لاي من ابنائها ، فاذا كانت ضعيفة نسبيا واستنجدت بمجموعة أخرى أبعد في القربى ، فالأخرة ليست ملزمة بنجدها ولا يشكل رفض الانتصار لها خزيا ومذلة . وهناك على اية حال اشكال متعددة زادت في حجم وقوة المجموعة أو وسعت من حلقة الملزمين بالانتصار لها .

أولا ، قد ينتسب الافراد بطرق متعددة الى المجموعة في شكل « موالى » (٥) فحينما يعتق عبد ما يتعين عليه ان يصبح مولى لسيده السابق اي مولاه . ويمنح الضعيف الجوار الذي يبغيه بعد التعاهد بقسم الايمان كما كان واجبا على المسلم غير العربي ، حتى

في العصور الاولى للاسلام ، ان ينضم كمولى الى احدى قبائل العرب ، وهي غالبا قبيلة السيد او الصحابي الذي هداه الى الاسلام . ثانيا ، هناك ما يعرف بمنزلة « الجار » التي تمنح للشخص الذي يأوي الى القبيلة لفترة تطول او تقصر . واذا منح « الجيرة » فرد من افراد القبيلة تعين على القبيلة بأسرها ان تقرر جواره . ثالثا ، قد يعقد « حلف » او « تحالف » بين فرقاء أنداد في ظاهرهم او بين عدة افراد او مجموعات ، اما اذا كان احد الطرفين أقوى من الآخر فالحلف يأخذ مظهر الاستعلاء أو الصلف ، ويصبح عسيرا على الموالي ابرام الحلف .

وفي كل هذه الحالات كانت الاطراف تدعى للانتصار بعضها البعض في وجه الاعداء وبأقصى قدراتها ، أما ان بدت متساوية فالتزامها مشترك . من جهة ثانية ، وفي حالات أخرى ، حين يهب القوي لجوار الضعيف فحرف وفخر له أن يبذل كل ما في وسعه ، وعار عليه أن لا يبذل محاولة واحدة على الأقل للدفاع عن اجارهم او الاخذ بثأرهم ، فان أخلف وجه اليه اللوم والتقريع في الاشعار وعلى ماؤ من الناس ، بحيث يندو صعبا عليه العيش بعاره . ولا يزال مفهوم الجوار دارجا بين البدو الأقحاح وله تشعباته الكثيرة رغم اختلاف التسميات . ويقول أومسي موزيل في حديثه عن العربي المنتمي الى قبيلة « روالا » في بدايات القرن العشرين « جل مسا يخشاه واحدهم الصاق العار باسمه والتعريض بشخصه او تسويد وجهه كما يعبر » . ولو فشل فعلا في حماية المستجير به فلأخير ان يربط خرقة سوداء بعضا طويلة ويتجول في احياء العرب معرضا بفشل مجيره صنائحا « سود الله وجهه » (٧) .

واذا أعدنا النظر في النقاط الثانية والثالثة والرابعة لتبين لنا كم هي وثيقة الارتباط بالنظام السابق للاسلام . فحسب المواد التي اوجزناها في النقطة الثانية تتحمل طوائف الامة ، أي المجموعات الاقرب في نسبها ، عبء دية الدم والفدية ، ويشدد على تعاضد



الامة في المسائل الاخرى التي ترتبط بمفهوم « الجوار » : انها تعمل كرجل واحد في مسائل السلم والحرب مع المشركين ، اي مع مكة الوثنية في المقام الاول ، وينبغي اظهار التعاضد في احترام منح الجوار . اما اكثر النقاط ثورية فهي التي تنص على انه اذا اقترف احد ابناء الامة عدوانا على الآخر فقد حق على انسباء الباغي السعي لانزال العقوبة به بدلا من حمايته ، خلافا لما هو متعارف عليه قبل الاسلام .

ويشدد القرآن في اعتبارات معنية على فقرات الدستور خصوصا ما تعلق منها بسفك الدم او العدوان . ويبدو ان نظام الاخذ بالثأر كان ناجعا ومؤثرا ، متأسلا في نظرة العربي لدرجة يصعب بعدها ابداله بغيره ايا كان ، يتضح هذا في الآية الكريمة « ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » « ٤ » التي توصي بالمغفرة والصلح وان كانت تقرر بعدالة الاخذ بالثأر . واذا تذكرنا في هذا السياق اعابة من يقنع باللبن دون الدم فان ما يوصي به القرآن هو في الشروط الدنيا اقرب الى قبول الابل دية للدم . وفي آية اخرى حيث يقتل مؤمن مؤمنا او حليفا لمؤمن خطأ فان عليه تحرير رقبة مؤمنة وسداد دية الدم الى اسرة الفقيد ، التي يحق لها قبول الدية . فان قتل مؤمن مؤمنا فجزاؤه جهنم « ٥ » ومن

« ٤ » الشورى ، ٤١ .

« ٥ » يشير وات الى الآية الكريمة « وما كان المؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما » ( النساء ، ٩٢ ) . كما يشير في الحالة الثانية الى الآية التالية من نفس السورة « ومن يقتل =

المحتمل أن لا تسأل اسرة القتيل اذا تنادت للثأر . ويبدو أن الجهد الاساسي لمحمد كقائد للدولة وللحكومة الاسلامية القادمة تمثل في اقناع الناس بقبول دية الدم وضمنا الاتفاق على نصابها .

#### ٤ - طبيعة الجماعة :

تستخدم في دستور المدينة كلمة خاصة للدلالة على الجماعة هي « الأمة » ويستحسن ان نلقي نظرة أكثر تفحصا على المعنى الدقيق للكلمة . لقد اقرى بعض الباحثين القدماء تقارب الكلمة من اللفظة العربية « أم » ، بيد انه اصبح متفقا عليه الآن ان هاتين الكلمتين مختلفتان حتى لو قاد تشابههما الشكلي الى علاقة في الفكرة العامة عند الناطقين بالعربية . ومما لا شك فيه ان الكلمة مأخوذة من الكلمة العبرية Umma وتعني « القبيلة » أو « الشعب » وهي بدورها مأخوذة عن اصل سومري (أ) . وقد عثر على الكلمة في الكتابات العربية دون ان يثبت انتشارها وشيوعها على نطاق عريض ، كما لم يعثر الكتاب المعاصرون على امثلة لها في الشعر الاسلامي على الاقل ، باحث معاصر درس الامثلة المتعددة لورودها في القرآن ، وتوصل الى نتيجة مفادها ان الكلمة كانت تشمل دائما جماعات عرقية أو لسانية أو « مذهبية » كانت في زاية موضوعا لمشروع الخلاص المقدس . والحق انه لا يمكن قبول هذه النتيجة دون مواصفات معينة ، فمن المسلم به عموما ان اي جماعة ورد

---

= مؤمنا متمعدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد لـ  
عذابا عظيما » .

ومن الواضح ان وات اغفل الاشارة الى صيام شهرين متتابعين لمن « لم يجد » .

ذكرها في القرآن لا بد أن تكون لها صلة بـ « مشروع الخلاص المقدس » (٩) باعتبارها تحديدا للاهتمام الاساسي للقرآن . كما يصبح واضحا ايضا ان كلمة « أمة » ليست بالضرورة جماعة من الاتقياء الصالحين ، اذ ان العديد من الآيات تتحدث عن أمة بأسرها تنكرت لرسولها المبعوثين اليها فحق عليها عذاب الجحيم . وتصور احداها عدة جماعات دخلت النار ، تشكو آخر أمة منها ان سابقيها قد أضلوا وتطلب لهم عذابا ضعفا من النار « ٦ » .

حقيقة أخرى غريبة هي ان جميع الآيات التي ترد فيها كلمة أمة « أنزلت » قبل عام ٦٢٥ ولا يوجد تفسير يبين لذلك . وربما عاد السبب الى التعقيد المتزايد في البنية السياسية لجمهرة المسلمين واتباعهم ، او قد يذهب الحدس بالمرء الى حد القول بأن يهود المدينة كانوا يتندرون بالكلمة بطريقة ما . واما الإبقاء على الكلمة في دستور المدينة المؤرخ عام ٦٢٧ فيمكن ان يعزى الى حقيقة ان البنود التي توردها مأخوذة عن وثيقة سابقة . هناك دلالة دينية محددة في اغلب النماذج القرآنية المنسوبة الى الفترة المدنية ، التي ترد فيها الكلمة . المسلمون يشكلون أمة وسطا « ٧ » ويشكل اليهود والنصارى جماعات ، رغم انه غير واضح ما اذا كانت كل واحدة من الجماعتين منفردة او متعددة . وللکلمة مرادف ديني في ما سيتواتر من ادب اسلامي لاحق .

---

« ٦ » يشير وات الى الآية الكريمة « قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا أدركوا فيها جميعا قالت اخرينهم اوليهم ربنا هؤلاء أضلونا فأتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون » ( الاعراف ، ٣٨ ) .

« ٧ » هي الآية الكريمة وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا . . . » ( البقرة ، ١٤٣ ) .

المترادف العربي الشائع لكلمة « قبيلة » او « شعب » هو « قوم » أي جماعة النسب الواحد في تشكيلها لوحدة سياسية واجتماعية فعالة يختلف عدد اعضائها الى هذا الحد او ذاك . وكما اتسعت شبكة القرابة كلما ضعف تأثير الجماعة او الجماعات كوحدة فعالة . اما استخدام الكلمتين الانكليزيتين « قبيلة » Tribe او « عشيرة » Clan في هذه الدراسة فهو للدلالة على جماعات نسب كبيرة وصغيرة دون ان يكون لها نمط دقيق محدد . وترد كلمة « قوم » في القرآن اكثر بكثير من كلمة « أمة » ودلالاتها دينية متميزة في بعض الامثلة المبكرة ، فالمكيون الذين انكروا محمدا يسميهم القرآن « قوما طاغون » (٨) ، وفي وصف لجماعة عاصية دمرتها ريح صرصر عاتية « فترى القوم فيها صرعى كأنهم اعجاز نخل خاوية » (٩) . وهناك أمثلة قليلة للكلمة في الآيات الاولى ، لكن استخدامها يظل قائما بعد غياب الكلمة الاخرى « أمة » . ومع ذلك لم يثبت قط انها اكتسبت مرادفا دينيا محددًا .

النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا التدقيق للمادة هي ، بادىء ذي بدء ، انه كان هناك فارق ضئيل بين الكلمتين ، فكلاهما كانت تمثل مجموعة او جماعة طبيعية ، وكان يظن ان الانبياء ارسلوا الى هذه الجماعات الطبيعية ، ومن المحتمل ان يهود المدينة كانوا في عرف صحابة محمد جماعة غير دينية بل جماعة او مجموعة ( لغوية او عرقية ) طبيعية . واذ يتحدث القرآن عن « أمة » من اهل الكتاب فلا مندوحة عن فهم الكلمة على هذا النحو ، والافتراض الشائع لدى عرب تلك الفترة ان تشترك الجماعة بأسرها في الشعائر الدينية . واذا تبين ان هناك تغيير في معنى « الأمة » فهو عائد الى

---

« ٨ » سورة الطور ٢٢ « أم تأمرهم احلامهم بهذا أم هم قوم طاغون » .

« ٩ » الحاقة ، ٧ .

طابع تطور الجماعة الفعلية لاتباع محمد وحلفائهم وتابعيهم . ولعل المعاصرين يميلون الى اعتبار « الامة » انسب من « القوم » في الإشارة الى مجموعة موسومة بهذا الشكل من التعقيد ، وهي في اعينهم تبدو اقرب الى اتحاد مجموعات النسب ولا يمكن تأطيرها بالرجوع الى الدين . ويورد القرآن ذاته برهانا على ان محمدا قد عقد في فترة ما تحالفات مع غير المسلمين ، ومع المشركين ايضا . وتذكر إحدى الآيات الخاصة بأداء الدية حالة مؤمن ينتمي الى قوم بينه وبين المؤمنين ميثاق « ١٠ » . والافتراض هنا يوحى بان هؤلاء القوم يتألفون اساسا من غير المسلمين ومن المشركين ربما .

كان طبيعيا أن يضع العرب في مطلع القرن السابع مفهوم « القبيلة » في مركز الصدارة من تفكيرهم السياسي ، اذ لم يكن لدى غالبية العرب هيئة سياسية اخرى غير القبيلة . واذا وجد في مكة ما يشبه المجلس ، « الملاء » ، فهو قد لا يختلف كثيرا عن المجلس القبلي للشيخ باستثناء أنه لم يكن هناك قائد واحد للدولة في مكة بل زعماء قبائل متساوون في منزلتهم . فضلا عن ذلك فالقليل فقط من تجار مكة كانت لهم صلات بالادارات الاقليمية البيزنطية والفارسية او بالقضاء الحبشي . والصلات في الحالتين الاولى والثانية كانت تتصف بضيقها وسطحيتها ، فلم تزود المكيين بفكرة جلية عن كيفية عمل تلك المؤسسات الحكومية ، وحتى لو اكتسبوا فهما معقولا عنها لتسر عليهم نقلها الى اقرانهم العرب قايلي الانصار . ليس عجبا والحال هذه ان نعثر في سير محمد على حكايات ساذجة تروى ردود أفعال امبراطور بيزنطة عند اطلاعه على رسالة من محمد ، فالصورة الشائعة عن الامبراطور انه يسوس

---

« ١٠ » النساء ، ٩٢ « وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ... » .

شؤون البلاد كما يجدر بشيخ القبيلة ان يفعل « ١١ » : يدعو اشراف قومه لسماع الرسالة مصفيا الى احتجاجاتهم ، ثم يوافق على ما رغبوا به رغم ان سلوكهم قد يقوم على اساس احاسيس شخصية محضة (١٠) .

ان استخدام اسماء اخرى غير « الامة » لا يعني هبوط مفهوم القبيلة وتعاوضها من مركز الصدارة في التفكير السياسي العربي ، وحين اختفت كلمة « امة » من الآيات القرآنية عام ٦٢٥ لم تحل كلمة اخرى محلها ، الا اذا دلت على المعنى الفعلي أي « القوم » باعتبار ان صفة « المؤمن » كانت تطلق على غالبية الجماعة وهي اكثر شيوعا في القرآن من صفة « المسلمين » . اما كلمة « الجماعة » فكانت تستخدم للدلالة على عدد الوحدات مجتمعة ، ويمكن العثور عليها في وثائق الاتفاقات التي عقدها محمد في عهده (١١) . وكانت الحاجة الى اسماء محددة للدلالة على الجماعة اقل أهمية امام تعابير « بيت المال » و « ذمة الله والرسول » .

وظلت المفاهيم السائدة قبل الاسلام سارية المفعول رغم التعقيد التنامي للهيئة السياسية التي ادارها محمد خلال سنوات حياته . ويمكن القول ان عملية التنامي هذه جرت باتساق مع المبادئ السابقة للاسلام ، فحتى عشائر المدينة التي يفترض انها قد دخلت في حلف مع محمد كانت بدورها في حالة تحالف ليس

---

« ١١ » وهو دليل على النزعة « الديمقراطية » المبكرة عند العربي . وفي مكان آخر من مؤلفاته يقارن وات بين مكانة أبي سفيان في مكة وبيركليس في اثينا ، وبالتالي بين اجتماعات « الملا » واجتماعات « الكليما » ويقرر ان المجلس الاول كان يعتمد على راحة عقل الاعضاء وحسن قراراتهم بينما يعتمد الثاني على البلاغة والخطب العصماء .  
انظر كتابه « محمد في مكة » .

ببعيد مع بعض القبائل البدوية العربية المجاورة لها . ولعل حملات محمد وغزواته عام ٦٢٣ رغم فشلها في أسر أي قافلة مكية ، قد نجحت في اتاحة الفرصة امامه لعقد تحالفات مع البدو المتحالفين سابقا مع القبائل المدنية ، تحالفات كانت اساسا معاهدات عدم اعتداء ، طالما ان المكيين في هذه المرحلة من دعوة محمد لم يتوقعوا من هؤلاء خوض الحرب مع محمد ضدهم . وقد يصح ان هذه القبائل كانت في عداد غير المؤمنين ، وكان بينه وبينها عهودا ومواثيق . وكلما قويت شوكته كلما ازدادت شروطه في التحالف تصلبا ، كما جرى عند وقوع مكة في يديه وانتصاره في حنين عام ٦٣٠ ، حيث سميت المرحلة التي اعقبها « عام الوفود » باعتبار ان كافة القبائل العربية التي لم تكن قد تحالفت معه بعد ارسلت وفودها الى المدينة طالبة التحالف .

كانت حصيلة هذا النشاط الدبلوماسي خلق اتحاد القبائل المتحالفة مع محمد والمصادر من جانبها السطحي توحي انه كان تحالفا لكل القبائل في جزيرة العرب ، غير ان البحث الدقيق يظهر ان الوضع لم يكن كذلك . ففي بعض الحالات لم يكن الوافد ليمثل كامل القبيلة بل جزءا منها فقط هو الزمرة التي طمعت في الفوز بعطف محمد أولا ثم الانتقال الى نيل ما امكن نيله من قبيلة اخرى منافسة في التكوين السياسي القبلي . ويبدو محتملا ايضا ، وهي هنا مسألة استدلال ، وجود نمطين على الاقل من انماط التحالف مع محمد . الاول ، المألوف ، هو اقرار القبيلة بالدخول في الاسلام واقامة الصلاة وابتاء الزكاة حسبما جاء في القرآن ، اي بمعنى اوضح ان تصبح في عداد الدولة الاسلامية والهيئة السياسية . ولم يكن امام معظم القبائل في اواخر عهد الرسول من خيار آخر سوى قبول هذا النمط من التحالف . النمط الثاني كان يبرم بين قبيلة واحدة او اثنتين من القبائل القوية المقيمة على تخوم الامبراطورية الفارسية او ما يدعى بالعراق حاليا ، ويتصدع الملكية الفارسية

حوالي عام ٦٢٨ أصبح متاحا امام تلك القبائل شن الغارات على الاراضي المأهولة بالسكان في جنوب العراق دون عون يذكر من محمد . ومن ناحية ثانية كان هاما ان لا يتنافس المسلمون مع هذه القبائل في شن الغارات على المنطقة ذاتها . وتبين فيما بعد ان القليل فقط من هذه القبائل كان حليفا مستقلا عن محمد يقف معه على قدم المساواة غير منضو تحت راية الدولة الاسلامية او اعتناق الاسلام بالضرورة (١٢) .

وبغض النظر عن النمو الهائل للدولة الاسلامية يظل ممكنا رؤيتها في إطار القبيلة السابقة للاسلام ، اذ انها في الجوهر كانت اتحادا للقبائل أو « قبيلة عليا » كما اسماها بيرترام توماس (١٣) . ولقد اعتبرت كلمة « امة » كما وردت في الدستور سييلا خاصا لا تحيط الافكار السابقة للاسلام احاطة تامة بجوانبه ، او اذا وجدت فهي غير واضحة البتة . هذا يبرر للباحث المعاصر ان يعتبر البنية السياسية للدولة الاسلامية في حالة توافق شامل مع الافكار السابقة للاسلام ، والقليل من التبصر يؤكد ذلك دون ريب . لقد ابتغى محمد جماعة أو هيئة سياسية محلية يكون هو فيها طليقا في نشر دعوته ويكون المسلمون قادرين على أداء شعائرتهم علانية . وقد يكون لرجال المدينة مآرب أخرى ، لكنهم كانوا مسلمين في معظمهم ويفضلون إقامة بقعة يتعبدون فيها . وحينما أجمع محمد ورجال المدينة على استحداث بنية سياسية يمارس الاسلام في اطارها بدأ ناشرا ان يستحدثوا بنية سياسية حديثة بمعنى الكلمة ، وكان حريا بهم ان يخلقوا بنية في شروط المفاهيم السياسية التي كانوا يالفونها . بمعنى آخر ، تمثل العامل الديني في الدوافع التي قادت محمدا ورجاله المدينيين الى البحث عن اتفاق ، بيد ان التفاصيل كانت مستمدة من المفاهيم السياسية السابقة للاسلام ، وكان العامل الديني مصدر كل قرار يتخذ للحد من انتماء المسلمين الى الجماعة . النتيجة اذا ان الدولة الاسلامية في أصولها كانت تركز على المفاهيم



السياسية السابقة للإسلام وتضربها مثلا .

## ٥ - « الجهاد » أو « الحرب المقدسة » :

كان الجهاد أو « الحرب المقدسة » جزءا عضويا من آلية الفتح الاسلامي لجزيرة العرب ولاصقاع اخرى بعيدة . واذا كان محالا فهم الجهاد خارج السياق الاجمالي للحياة العربية ، فمن الممكن أن يساء فهمه بسهولة في اطار ما جد من تصورات غربية . هذا يسري اولا على القرن الاول او نحوه من الاسلام ، اذ لا مفر من الاقرار بما طرا من تغيير فيما بعد، وبإساءة استخدام الجهاد من قبل نفر من الحكام .

كانت الاغارة او الغزوة إحدى الملامح الهامة في حياة البدو القاطنين في الصحارى العربية قبل عصر محمد وحتى دخول محرك النفط في القرن العشرين . الوصف الحديث (١٤) ينطبق الى حد بعيد على ما كان معروفا في مطلع القرن السابع ، فالغزوة شكل من أشكال التريض والشفل الشاغل لوجوه القبيلة ، اما هدفها فكان عادة الاستيلاء على اهل القبيلة المقصودة ، ولا بد ان تكون القبيلة هذه معادية ومن غير الحليقات للغازين . وكان المألوف ان لا تحدث خسائر بشرية باعتبار ان الاستراتيجية الدائمة تنحصر في النزول بقوة كاسحة على جماعة صغيرة من الناس ، ولم يكن شائنا في حالة كهذه ان ينسحب الطرف المتعرض للغزو . اما اذا تصادف ان الضحية أشد قوة مما هو متوقع فلا مناص من القتال وازهاق الارواح .

ليس واضحا كيف كان محمد ينتظر من المكين المهاجرين عام ٦٢٢ ان يكسبوا عيشهم بعد وصولهم الى المدينة . لقد كان صعبا عليه تصورهم وقد تحولوا الى مزارعين أو معتمدين الى الابد على

كرم الضيافة الذي أبداه مسلمو المدينة . ولعله فكر في الاغارة ،  
فالسنوات العشر الكاملة التي قضاها في المدينة بدت وكأنها سلسلة  
من الغزوات او « السرايا » . الغزوة الاولى تغلبها المهاجرون من  
تلقاء انفسهم مدفوعين بالضجر المحض ربما ، من غير ان يكون لها  
أي مغزى ديني . وتذكر بعض الروايات ان السرية الاولى التي  
شارك فيها مسلمو المدينة كانت يوم بدر عام ٦٢٤ حيث حقق محمد  
انتصاره العظيم الاول على المكيين . وينتقل القرآن بذلك الى حض  
كافة المسلمين على الاشتراك في قتال المكيين ، فتقول الآية « يا ايها  
الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة واجاهدوا في سبيله لعلكم  
تفلحون » ( المائدة ، ٣٥ ) . هناك من جانب آخر آيات تميز المهاجرين  
من الانصار فتصف المهاجرين بأنهم « ان الذين آمنوا وهاجروا  
وجاهدوا بأموالهم وانفسهم في سبيل الله » ( الانفال ، ٧٢ ) او « ثم ان ربك  
للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربك من  
بعدها لغفور رحيم » ( النحل ، ١١٠ ) . ويقصد بكلمة « جاهدوا »  
انهم كافحوا وناضلوا ، ومصدرها « الجهاد » أي « الكفاح وبذل  
الجهد » ( ١٥ ) .

ويبدو بالتالي ان عداء المهاجرين للمكيين قد دفعهم الى  
الانخراط في نشاطات معينة سميت بالجهاد او الكفاح . استهلت  
هذه النشاطات باستهداف عمليات تجارية معتادة أولا ، وسرعان  
ما ادرجت الكلمة للدلالة على المشاركة في الغزوات او السرايا فاتخذ  
النشاط مظهرا دينيا واعتبر انه « في سبيل الله » .

وينبغي فهم هذا المظهر الديني في ضوء نظام الذمة العربي ،  
فقد كان على جماعة المسلمين عملا بأحكام دستور المدينة ان تظهر  
التعاضد في علاقاتها الخارجية ، وهذا يعني ان تمتنع عن شن  
الغزوات على اعضاء الجماعة او من تحالف معها من قبائل وان توجهها  
دوما الى القبائل المعادية وكلما شاع القول ب « ذمة الله ورسوله »  
زاد اليقين بأن الحملات المسيرة ضد اولئك الواقعين خارج نطاق

الحماية انما هي حملات « في سبيل الله » . وفضلا عن ذلك قويت شوكة الجماعة الاسلامية مع كل انتصار واثبتت انها خليفة بالدفاع عن المنضويين تحت لوائها والانتقام لهم . وهكذا دفعت الغزوة بالجماعة الضعيفة القريبة من المدينة الى طلب « دمة الله ورسوله » وادى بهم الجهاد في سبيل الله الى اعتناق الاسلام .

هذا الوضع يقترن عادة بما يذكر من ان مناوئي محمد كانوا امام خيارين لا ثالث لهما : الاسلام او السيف ، وسنلاحظ فيما بعد ان هذا الطرح غير دقيق ومحصور فقط بالعرب الاوثان ، فاليهود والمسيحيون واصحاب الديانات الاخرى كان لهم خيار ثالث ( هو ما يختارونه عادة ) ويتمثل في تحولهم الى « ذميين » في اطار الدولة الاسلامية . واذا كان العرب الاوثان قد خيروا بالفعل بين الاسلام والسيف فالسبب يكمن في نزوع دفين خاص بالظروف العربية ، ولا يعني البتة انه تحول الى سياسة دائبة . وطالما ان كل قبيلة وقفت ، بمعزل عن حلفائها ، على طرفي تقيض مع كل قبيلة اخرى ، فلا بد والحال هذه ان تكون ، بعد فتح محمد لمكة ، اما معه او ضده والحياد محال بعد ذبوع قوته في كافة ارجاء الجزيرة العربية . ان قرار الوقوف مع محمد او مناوئته قرار سياسي بالدرجة الاولى والجانب الديني اوجبه الحاح محمد على حلفائه بقبول نبوته وبالتالي دخولهم الاسلام .

كان منطقيا ان يحتوي نظام الدمة المطبق في الدولة الاسلامية على شكل من اشكال التوسع . فلو رغب محمد في ان تمسك القبائل الحليفة عن اغارة بعضها على البعض الآخر فعليته تأمين تحرك خارجي لها ، اذ ان القوم المعتادين على الغزو جيلا بعد جيل لا يسهل عليهم الانقطاع عنه دفعة واحدة . ولو كان بمقدورهم غزو الاصقاع الواقعة ما وراء الدولة الاسلامية وحلفائها لتوغل غزواتهم بعيدا وفي موازاة توسع الدولة . والاعتقاد القائل بأن محمدا لمس ضرورة ذلك في مطلع عام ٦٢٦ يمكن البرهنة عليه رغم اعراض المصادر عن

الخوض في التفاصيل . فالؤكد ان سراياه الموفدة عبر طريق سوريا كانت اضخم ما جهزه باستثناء تلك التي وجهها الى مكة (١٦) . ومن الصعب نفي الافتراض القائل ان محمدا ادرك امكانية وضرة التوسع في سوريا، فهو كما يبدو قد اعد العدة لفتح العراق بالتحالف مع القبائل القوية على تلك الحدود .

توسع العرب الملموس والهائل الذي اعقب وفاة محمد عام ٦٣٢ كان استمرارا لسياسته في الجهاد . ولعل نشر الدين لم يكن واردا في الحسبان ، فالتوسع تم بناء على ما طرا من تطور على طابع الغزوة . ان طاقات البدو الاعراب التي اطلقها محمد ووجهها الى الخارج واصلت تقدمها الحثيث الى الخارج . وكانت الغنيمة هي المطمح الاساسي للمنخرطين في الجيوش الفاتحة ، وتوجه الحملات الى حيث تكثر الغنائم وتضعف المقاومة . لقد ظهر للمسلمين بعد موقعة تور ( او بواتيه ) عام ٧٣٢ عدم جدوى التوغل في فرنسا الوسطى طالما ان الغنائم المرجوة ليست بقدر ما سيخاض في سبيلها من معارك .

هذا وشكل مفهوم الجهاد فارقا نوعيا لدى هذه الحملات المغيرة واثرا باوجه هامة في حصيلتها الختامية ، كان بمقدور قبائل الشمال الشرقي من جزيرة العرب ان تغير على العراق بصورة مستقلة عن الاسلام ، فتظفر بالغنائم النفيسة ثم تعود ثانية الى الفقر الذي لطالما كانت فيه بعد عام او عامين . وكما لاحظنا ، عدل تعاضل انتشار الدمة او الحماية من مفهوم الجهاد ، فبينما انحصر سابقا في شن الاغارة بهدف الفوز بالغنائم تبني زعماء الدولة الاسلامية الآن سياسة ضمنت ثبات استثمار حصيلة الحملات الغازية وعدم تبديدها بسرعة . لقد انشأوا منظمة خاصة تسمح بالاحتفاظ بما تم الاستيلاء عليه من اراض دون استنزاف القدرة القتالية . وكان محظورا على القتاتلين الاستقرار في الارض او امتلاك حصص شخصية فيها . وبدلا من ذلك كان خراج الاراضي وريعتها يجبي

مركزيا ثم يوزع على المسلمين المشاركين في الحملات . وجرت العادة ان يقبل فلاحو وساكبو الارض المستولى عليها حالة « الذمة » فينضمون بذلك الى الدولة الاسلامية ، ويتبلسور لديهم اساس للانخراط في صفوف الجيش ، فتتوسع الغزوات لتشمل ميادين جديدة دائمة . هذا هو النهج الذي اتاح للمسلمين ان يتقدموا عبر شمالي افريقيا واسبانيا ومنها الى فرنسا ( وسندرس فيما بعد المسائل الخاصة بالادارة الاقليمية ) .

بعد هذا العرض لفهوم الجهاد يلاحظ ان تعبير « الحرب المقدسة » مضلل للغاية . جهاد الفتح الاول العظيم كان تطويرا للغزوة العربية ، وهو تطوير منطقي سببه الانتشار السلمي المتعاضد للاسلام . ولعل السواد الاعظم من المشاركين في الحملات لم يضعوا نصب اعينهم سوى الغنائم وحملها وتوزيعها . ولا يخفى ان بينهم مسلمون اتقياء رأوا في الجهاد كفاحا في سبيل الله وآمنوا ان قضائهم في الفتوحات سيضعهم في مصاف الشهداء الابرار ويكون مألهم الجنة . اما فكرة نشر الاسلام فقد كانت غائبة ، اذ هي تعني ، اذا وضعنا جانبا الاعتبارات الاخرى ، تقاسم مزايا الغنائم والاعطيات المالية مع دفعات جديدة من حديثي الاسلام . ولا شك ايضا في تقاوم الانفة القبلية والكبرياء ، فحق للقبيلة « القوية » من المسلمين ان تبسط نفوذها على القبائل « الضعيفة » من اليهود او النصارى . واقصى ما يمكن قوله على الصعيد الفردي هو ان الدافعين الديني والدينيوي المادي دعم احدهما الآخر ، اما في مستوى القيادة العليا فالفكرة الدينية القائلة بتعاضد كافة المؤمنين وتلازمها مع ضرورة توجيه الطاقات الحربية نحو الخارج هي التي قادت الى بناء امبراطورية . وما كان لمحمد ان يتنبأ بمآل الفتح بكل تفاصيله ، وعندما حضرته الوفاة ، وكان الوضع حرجا في المدينة ، لم يوقف ابو بكر حملة كانت متوجهة الى سوريا . انها حقيقة تثبت احياء محمد الى قادة سراياه ونائبيه بالحاجة الماسة لتحركهم نحو الخارج .

بعد القرن الاول او نحوه من نشوء الدولة الاسلامية تفسير طابع الجهاد ولم يعد يذكر الا للمما . وتخلت الدولة عن نظام خدمة المسلمين في الجيش فقد تضاعفت اعداد المسلمين وتضاعف مقتهم للخدمة . وفي مطلع القرن التاسع وجد الخلفاء العباسيون ان من الاجدى استخدام المرتقة ولتوطيد الامن الداخلي بالدرجة الاولى ، ولم يعد من معنى اذا للاشارة الى « الحرب المقدسة » . من ناحية اخرى لم يعد الجهاد اساسا مناسباً في السياسة الخارجية لامبراطورية ضخمة ، فهو يتضمن مبدأ ضرورة نجاح الحرب ضد سائر المعتنقين لدين آخر . وقد يكون مألوا ان يحاول سياسيون لاحقون احياء مفهوم الجهاد بين الحين والآخر وبصورة مبررة احيانا ( كحروب الحدود ضد فئات غير مسلمة ) وغير مبرر احيانا اخرى . وكان سهلا دفع العامة لمقارعة عدو ما بمجرد اعلانه كافرا والدعوة للجهاد ضده . لقد دعى السلطان العثماني الى الجهاد عام ١٩١٤ عند اعلانه الحرب على بريطانيا العظمى املا في دعم مسلمي الهند له ضد البريطانيين . ولسوء طالع لم يكن المسلمون شديدي البرم بالبريطانيين آنذاك ، كما لاحظوا ان السلطان العثماني ذاته في سبيله للتحالف مع كفار آخرين . الوسيلة الاخرى الناجعة تمثلت في الدعوة الى آراء جديدة باعتبارها الاسلام الحق واتهام من تتوجب محاربته بالكفر على اساس منها .

وهكذا : كان مفهوم الجهاد هاما في عهد محمد وفي القرن الذي تلاه . اما فيما بعد فافضل فضائله انه يحث البشر العاديين في النشاط العسكري . وقد اكد بعض المتصوفين ان « الجهاد الاكبر » هو « جهاد النفس » .

## • ملاحظات الفصل الأول •

- (١) يجد القارئ مبررا لهذه الاقوال في كتابي المؤلف  
Muhammad at Mecca Muhammad Prophet and Statesman  
(٢) هذا الموضوع يناقشه كتاب Muhammad at Medina ص ٢٢٥-٨ . راجع  
ملحق الكتاب للنص الاصلي ايضا :  
R. B. Serjeant, «The Constifution of Medina»  
Islamic Quarterly, VIII (1964) 3-16.
- (٣) انظر « الخروج » ٢٣-٢١ الخ . والتي يشار اليها في « متى » ، ٣٨ .  
(٤) انظر فيما يتعلق بالادارة البريطانية في سيناء :  
Austin Kennet, «Bedouin Justice», Cambridge, 1935.
- (٥) Alois Musil, «The Manners and Customs of the Rwala  
Bedouins» New York, 1928, 493-etc.
- (٦) انظر « Ignaz Goldziher, Muhammed anische Studien»  
Hall, 1888, i, 104-7, translated by S. H. Stern as Muslim=

= Studies, i, London, 1968.

Rwala Bedouins, 451 (٧) ويالج مفهوم الجوار في الصفحات ٣٨ ، ٥٤ ،

والنار في الصفحات ٨٩ - ٥٠٣ .

Arthur Jeffery, «The Foreign Vocabulary of the Qur'ai», (٨)  
Baroda, 1938.

وتحت عنوان آخر

Josef Horowitz, «Karanische Untersuchungen», Berlin,  
1926, 52.

(٩) رودى باريت ، مادة « امة » في :

Encyclopaedia of Islam.

(١٠) طبقات ابن سعد ١٦/٢/١ ، الطبري ١٥٦١/١ - ٨ نقلا عن ابن اسحاق

ترجمة Alfred Gaillaume في :

The Life of Muhammad, London, 1955, 654-7.

(١١) انظر وات « محمد في المدينة » ٢٤٧ ، ٣٦٠ . ولعل عبارة « حزب الله »

الواردة ايضا غير فنية في هذا السياق .

(١٢) انظر وات « محمد في المدينة » ص ١٤١ وما بعد .

The Arabs, London, 1937, 125. (١٣)

Musil, «Rwala Bedouins, 504, 661, esp. 506, 40. (١٤)

Watt, «Islam and Integration», 65-7. (١٥) انظر

(١٦) انظر وات « محمد في المدينة » ١٠٥ - ١٧ .



## الفصل الثاني

### محمد قائد الدولة

#### ١ - منزلة محمد في الدستور :

حين يتضح ان الدولة او الجماعة الاسلامية تركز على افكار سابقة للإسلام مستمدة في اساسها من البدو الاعراب ، فالمرء يتوقع ان تكون منزلة محمد في الدستور ذات اساس مشابه. وهذا صحيح في حقيقة الامر ، سوى ان محمدا اكبر من شيخ قبيلة او زعيم اتحاد قبلي ما .

ولم تكن وظائف الزعامة في جزيرة العرب ما قبل الاسلام مركزة بكاملها في يد شخص واحد ، فقد وجد قائد او « سيد » لكل قبيلة ( سمي فيما بعد « شيخا » ) وان كانت سلطته مقيدة . وكان يرأس

القوم باعتباره « قطب الاقطاب » « ١ » في مجالس اشراف القبيلة ، كلمته مسموعة بقدر احترامه ، ولا يخالفه سوى من يظن في نفسه ثقلا ومهابة . وللسيد ان يتخذ القرارات النهائية في الرحيل الى مراعى جديدة والتفاوض مع القبائل الاخرى . الا انه لم يكن بالضرورة زعيما في اوقات الحرب ، اذ ان منصبه كهدا يشغله شخص آخر يدعى « القائد » ، وهو غير مسؤول عن ادارة القضاء بين المتخاصمين الا في المسائل الحقوقية التي تسبق انعقاد مجلس الاشراف . اما الاحكام الصعبة فيبت بها شخص مخصص لغاية كهذه يدعى « الحكم » . وفي كل منطقة من جزيرة العرب كانت قلة فقط من هؤلاء . تتسم برجاحة العقل والحكمة ومعرفة الاعراف السائدة . ولم تكن لهم سلطات تنفيذية ، ولكن اذا عرضت على احدهم قضية ما فعليه التيقن من تنفيذ حكمه ، مشترطا لذلك على الطرفين ان يقسما اليمين بتنفيذ قراره ، وان يسلموا عددا من الابل الى طرف محايد كضمانة .

اذا امعن النظر في دستور المدينة فسيكتبين ان محمدا ابعد ما يكون عن رئيس الامة او الجماعة الاسلامية . وقد ذكر القليل فقط عن منزلته ، فهو في البداية « رسول الله » ، وتذكر مادتان ( ٢٣ ، ٤٢ ) ان المنازعات التي تنشأ بين الجماعة تحال الى « الله ومحمد » ولا شيء عدا ذلك . وفي الواقع يجوز الافتراض بانه كان يعد بمثابة سيد المهاجرين ، لكنهم كانوا مجرد عشيرة واحدة من بين تسع عشائر . ولم يكن ارفع مكانة من زعماء القبائل الآخرين بصرف النظر عن كونه رسول الله .

وينبغي فهم المادتين اللتين تقضيان باحالة المنازعات الى محمد في اطار انهما بالدرجة الاولى تنصبان محمدا حاكما . لقد

---

« ١ » باللاتينية في الاصل : Primus Enter Pares ، الاول بين الاول .

وقعت معركة اريق فيها دم كثير قبيل هجرته الى المدينة بقليل ، وانقسمت عشائر المدينة في تأييد الجانبين المتخاصمين ، الأوس والخزرج ، كما اختلفت حول ديات الدم ، مما حال دون اقرار سلم حقيقي في الواحة . ولعل مدينيون كثر أملوا في ان يسهم محمد في اقرار السلم ، وكانت نبوته من المزايا التي تساعد في مهمة الحكم ، وتوحي بأنه رجل ذو حكمة فائقة . وقد تعني العبارة التي تشير الى احالة المنازعات الى « الله والرسول » ان قراراته سوف تستند الى كلمة الله في القرآن كلما أمكن ذلك ، أو لعلها تعني ببساطة انه سيتلقى عوننا الهيا في اتخاذ قراراته في الحالتين عززت الهالة الدينية المحيطة بمحمد من امكانية قيامه بدور الحكم .

ويمكن تصوير ضعف محمد النسبي في السنوات القليلة الاولى من اقامته في المدينة من خلال حادثة او اثنتين . الحادثة الاولى هي « حديث الافك » الذي طال اصغر زوجاته وأجهن الى قلبه ، عائشة بنت ابي بكر خليفة الرسول . فقد رافقت محمدا في احدى سراياه ( عام ٦٢٧ او ٦٢٨ ) لكنها تخلفت عنه في آخر وقفاته على الطريق دون ان يلاحظها احد ، ثم عادت الى المدينة محمولة على جمل يخص فتى وسيم الطلعة . ولاكت الألسن هذه الحادثة واستغلها الأعداء محمد في المدينة بهدف التشيع عليه وفصم عرى صداقته مع ابي بكر . وحينما نزلت الآية القرآنية لتثبت براءة عائشة « ٢ » قرر محمد ان يلحق المفرضين درسا ، فطلب

---

« ٢ » « ان الذين جاؤوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الاثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم » ( النور ، ١١ ) .

والافك هو الكذب على عائشة وقد تولاه حسان بن ثابت ، وعهد الله بن ابي =

انعقاد مجلس القبائل وسألهم معاقبة أولئك الذين يعرضون بشرفه، حيث لم يكن يملك في الحقيقة سلطة معاقبتهم بنفسه . وفي الوقت نفسه اظهرت تلك الحادثة ضعف معارضيه واقتقارهم الى تأييد اهل المدينة ، ومنزلة محمد البعيدة كل البعد عن الاستبداد ( الاوتوقراطية ) . وفي عام ٦٢٧ ايضا ، حينما اراد معاقبة يهود قريظة الذين تواطؤوا مع العدو خلال حصار المدينة ، لم يكن بوسعه فعل ذلك مباشرة فطلب من اتحاد القبائل أن يصدر حكمه عليهم . ومن المحتمل ان لا تكون أحيلت الى محمد منازعات كثيرة في هذه السنوات المبكرة ، بدليل وجود العديد من الآيات القرآنية التي تحت المسلمين على احالة المنازعات الى الله والرسول او تنتقد الذين يحجمون عن ذلك (١) .

ومن جهة أخرى ، وفيما يخص منصب القائد العسكري ، لم يتضح ان هناك خلافا حول ذلك . ويوضح وصف السرايا والحملات انه اعتبر قائدا للجماعة بأسرها .

ولا توجد ملاحظة صريحة تكشف ملائسات ذلك ، لكن القراءة الفاحصة الدقيقة تثبت المحصلة التالية : السرايا الاولى كانت غارات شنتها « قبيلة » المهاجرين الذين تميزوا عن مسلمي المدينة في انهم « يجاهدون في سبيل الله » ، وبسبب من هذه السرايا رضي المهاجرون ان يكون محمد قائدا لهم ، في الاسم على الاقل ، حتى لو لم يشارك شخصا ، اما بدافع شخصي او بحث من القرآن ، وانضم مسلمو المدينة بالتالي الى سرايا محمد . وطالما انه والمهاجرين معه كانوا الملتزمين ، ان صح التعبير ، بالسرايا ، فقد كان طبيعيا ان تترك القيادة في يده . وبعد ذبوع صيته في بدر عام

---

= ومنسطح ، وصحنة بنت جحش ، والذي « تولى كبره » اي اشاعه هو عبد الله بن أبي .

٦٢٤ لم يعد ممكنا اقتراح شخص آخر لقيادة المسلمين في المعركة .  
اما السرايا اللاحقة فهي اما بقيادته ، او بقيادة رجل يعينه هو ،  
وهكذا اضطلع محمد بدور قائد الحرب دون صعوبة تذكر . ولقد  
فرض القرآن بعد ذلك سداد خمس عائدات السرايا الى محمد حيث  
يحق له وللدولة مراقبة اوجه صرفها (٢) . وكان ذلك شبيها بحصة  
الربع التي تعارف العرب على منحها الى زعيم القبيلة اثر كل غزوة  
لاستعمالها في اغراض عامة . ولان القرآن حصر استخدام حصة  
الخمس في ابواب عامة ، فالحكم الاسلامي لم يجر سوى تعديل  
طفيف على الاسلوب القديم .

## ٢ - منزلة محمد في الفترة المدنية التالية :

لا يوجد نص مكتوب واضح يدل على تبدل شكلي في منزلة  
محمد داخل الدولة الاسلامية . واذا كانت « بيعة الرضوان »  
استثناء لذلك، فان رواياتها في المصادر لا توضح مفعولها الدستوري.  
وفي اللحظة الحرجة من المفاوضات التي أدت الى توقيع صلح  
الحديبية بين محمد والمكيين عام ٦٢٨ ، حينما بدا أن المكيين على  
وشك مهاجمة المسلمين ، دعا محمد اتباعه وصحابته للاجتماع تحت  
شجرة وطلب منهم مبايعته . وتقول المصادر ان البيعة تضمنت  
القتال معه حتى الموت ، الا ان الروايات المعتمدة تنكر ذلك وتقول  
انها بيعة للتسليم بما يقرره محمد . وهذا يشير حماية الباحث المعاصر  
حينما يلاحظ سهولة تحول هذه البيعة العامة الى أخرى اكثر  
خصوصية اذا تكررت الحكاية (٣) . اما مصدر عبارة « بيعة  
الرضوان » فهو الآية القرآنية « لقد رضي الله عن المؤمنين اذ  
يبايعونك تحت الشجرة » ( الفتح ، ١٨ ) . وحتى لو كانت البيعة  
للتسليم بما يقرره محمد فينبغي مع ذلك فهمها في سياقها التاريخي

الكامل يعناية ، وعدم التركيز على حدث واحد فقط .

جزء هام من ذلك السياق هو عبارة « اطيعوا الله ورسوله »  
او مرادفها الذي يرد حوالي اربعين مرة في القرآن ويعود تاريخ  
مجملها الى عام ٦٢٥ . الامر هنالـه في اغلب الحالات طابع عام تماما ،  
كما يشير احيانا الى ان العصيان سيؤدي الى جهنم ، وهو الوعظ  
الذي تدعـمه قصص الانبياء السالفين . وفي القليل من الحالات ترد  
اشارة خاصة في الآية الى نقطة اخلاقية ما كالامتناع عن شرب الخمر  
مثلا . اما الشكوى الاهم وذات الطابع الخاص فهي ان بعض الناس  
« لا يطيعون الله ورسوله » فيما يتعلق بسياسة الحرب ضد  
مكة (٤) ، هذه السياسة التي لم تكن قرارا فرديا اتخذه محمد بل  
انزلت عليه في القرآن . ولا ينبغي والحالة هذه ان تفهم عبارة  
« اطيعوا الله ورسوله » على انها رضوخ المسلمين لكافة قرارات  
محمد ، بل هي اشارة الى العمل بتعاليم القرآن . ومنها ايضا تلك  
التي يصدرها محمد كلما دعت الضرورة لحسن تنفيذ ما اوصى به  
القرآن . وهناك آية تستنكر عصيان البعض لما قضى به الله ورسوله ،  
لكنها تقصد تلك القرارات ذات الصيغة القضائية التي كان محمد  
يتخذها في وظيفة الحكم «٣» .

ولم يكن ازدياد سلطة وقوة محمد نتيجة لاتفاق دستوري  
جديد بل ثمرة لانتصاراته العسكرية وسلسلة حملاته الظافرة .  
وهذا ما جعل العديد من القبائل البدوية التي رأت نجاحاته مستعدة  
للدخول معه في اتفاقات ودية ولقد قدم فعلا بعض من ابناء القبائل  
الضعيفة نسبيـا للعيش في المدينة ومنحوا صفة « المهاجرين » ،  
ولعلهم اصبحوا في عداد « عشيرة » محمد المؤلفة من المهاجرين ،

---

«٣» هي الآية الكريمة « وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا  
ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضللا مبينا »  
( الاحزاب ، ٣٦ ) .

فأمسوا الاشد قوة في المدينة . وقوى هذا من سلطة محمد في مناقشاته مع شيوخ العشائر الاخرى المائلة ، حتى ان بعض القبائل او الافراد منحوا صفة « المهاجرين » دون ان يهاجروا فعليا الى المدينة . وفي اوقات لاحقة اكتسب هذا الوضع اهمية خاصة اذ كان الفرد بموجبها يتلقى اعطية اكبر من بيت المال . ولعلها كانت تعني صلة خاصة بمحمد ، حتى في ايامه الاخيرة (٥) .

وتعاظم نظام التحالف مع احرار النجاحات الخارجية ، مما قوى من مكانة محمد . ففي بعض الحالات كانت القبيلة او العشيرة تعقد حلقا مع محمد كشخص بذاته (٦) ، وشاع هذا ربما في السنوات الخمس او السبع الاولى من هجرته الى المدينة . وكلما تعددت تحالفاته قويت مكانته في مواجهة شيوخ العشائر رغم تحالفهم معه . ومن جهة اخرى يتضح من خلال الوثائق المتعددة الخاصة بالسنوات التالية ان التحالف لا يذكر فيها ، لكن الوثيقة تأخذ شكل اعلان من محمد انه في حال تقييد القبيلة بشروط معينة (كالصلاة والزكاة وطاعة الرسول) فستحظى بدمه الله ورسوله (٧) . وحقيقة ان تلك الوثائق تأخذ شكل اعلان مجرد من محمد تظهر كيف ان محمدا قد امتلك في تلك المرحلة سلطة لا تنازع في مسائل التعااهد هذه ، ولكن يجب التنويه الى ان تلك الاعلانات اعتبرت واحدة من المجالات الخاصة لعمله كرسل . وحتى بهذا المعنى ، فلا ريب في ان اي ازدياد في عدد المجموعات التي توجه الاعلانات لها يشكل بدوره دعما لمكانة محمد . ويفترض انه ارسل اداريين وجباة لجمع الزكاة من عدة قبائل منطلقا في ذلك من رؤيته للمنزلة التي يشغلها في مركز التحالف او الاتحاد (٨) .

هناك حادثتان مرتبطتان بغزوة تبوك في الاشهر الثلاث الاخيرة من عام ٦٣٠ تصوران معالجة محمد للتفاصيل الادارية . كانت تبوك اعظم حملات محمد من حيث المساحة التي شغلها وعدد المشاركين فيها ، ويروى عددهم على ٣٠.٠٠٠ ، لتنظيم حملة كهذه

توجب على محمد ان يدعو كل مسلم قابل جسديا للقتال للمشاركة فيها . وعند عودته حوسب الذين مكثوا في المدينة ، واعتبرت ذرائع ثلاثة منهم غير كافية و « حجير » عليهم بموافقة الجميع . كان محمد قد اتخذ قرار العقاب شخصيا ، رغم اعتباره تنفيذا لامر قرآني «٤» ، غير ان ايقاف العقاب بعد خمسين يوما عزي الى امر من الله انزله في وحي قرآني (٩) .

الحادثة الثانية ترتبط بما كان يحاك ضد محمد من مؤامرات اخرى جدية . فقد دعي قبل انطلاقه الى تبوك للصلاة في مسجد بناه بعض المسلمين في الجزء الجنوبي من الواحة ، على مبععدة خمسة كيلومترات من المسجد الرئيسي ، فاجل الصلاة فيه لحين عودته . وخلال الحملة تناهى اليه ان مؤامرة تحاك ضد حياته تتمثل في اعتراض شخص ما له في منعطف حاد خلال الظلام الدامس فيؤذيه قاصدا ان يبدو الامر مجرد مصادفة غير مقصودة . ولا بد ان محمدا قد ربط هذه المعلومات بمكيدة بناء المسجد ، فقد سمع ان هؤلاء املوا في استخدام المسجد مكانا مناسباً لتنفيذ دسائسهم . ولم يكن وضعه آنذاك يسمح له بمقاصصة المتآمرين صراحة ، فأرسل بدلا من ذلك رجلين قاما بهدم المسجد تحت جنح الظلام «٥» ،

---

«٤» الاصح انها الآية الكريمة « وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم » ( التوبة ، ١١٨ ) .

«٥» يعرف هذا المسجد في التاريخ الاسلامي باسم « المسجد الضرار » مضارة لاهل مسجد قباء الذي بناه الرسول . وقد نزلت الآية الكريمة « والذين اتخذوا مسجدا ضارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الحسنی والله يشهد انهم لكاذبون » ( التوبة ، ١٠٨ ) ، وقد ارسل الرسول اثر ذلك جماعة من المسلمين فهدموا =



وتمت تسوية الامر ولم يتقدم احد بشكاية ما . وفي الوقت ذاته تقريرا نزل الوحي القرآني مجرما اولئك المسلمين الساخطين « المنافقين » وقد يكون بناء المسجد بينهم ايضا (١٠) .

واذا عدنا ثانية الى النظر في تفسير «بيعة الرضوان» فسيوضح لنا أنها لم تخلق بعد ذاتها مكانة دستورية جديدة . ولا بد ان اية اجراءات اوتوقراطية كانت ستثير المقت لدى العرب ، خاصة اذا شملت القضايا الداخلية لحياة الجماعة في المدينة ، وقد تثير معارضة جدية . وربما اقتصرت البيعة حقا على قبول قرارات محمد في الحملة المنفردة ، لكنها تشكل سابقة حتى بصيغتها المحدودة هذه ، اذ تعني اتخاذ محمد لقراراته بنفسه في المسائل التي يتضمنها مجال عمله كرَسُول ، وعلى رأسها تنفيذ الاوامر القرآنية . وقد تعالج تلك الاوامر ما يمكن ان يسميه الغربي المعاصر قضايا سياسية ودينية ، غير أن مسلمي المدينة كانت لديهم بالضرورة فكرة واضحة عما تشمله مهام الرسول ، هناك قضايا مدنية ودينية عديدة لا تنتمي الى هذا المجال الا اذا استدعي محمد للحكم فيها ، وهو الذي كان حريصا على استئصال اي أساس للتفكير في أنه يتعمد التدخل في مسائل كهذه . ورغم ذلك فإن أفراد شخصيته ، والدعم الذي كان يحظى به في المدينة ذاتها ، ومكانه المركزي في تحالف واسع النطاق تضافرت جميعها لتعطيه تلك السلطة التي لا مجال لاثامها بعدها بتجاوز الحدود المنوطة بالرسول ، اما في القضايا الخارجية للدولة فقد كان اوتوقراطيا من الناحية العملية .

---

= المسجد وحرقه . والذين اتخذوا المسجد الضرار هم اثنا عشر من المنافقين بأمر أبي عامر الراهب ليكون مقلدا لهم ، ويذكر ان الرجل اتمل بقيصر الروم ليجلب جنودا لقتال النبي .

### ٣ - المظهر السياسي للدين :

من الصعب على القارئ المتوسط ، الاوربي او الامريكي ، لاي من سير محمد ان لا يشعر بشيء من الخطأ ، وربما الطفيلان ، في منزلة محمد كقائد للدولة . الافتراض الاساسي لهؤلاء القراء يعبر عنه « فرانز بوهل » خير تعبير ، وهو الذي يعتبر كتابه « حياة محمد » ( الصادر باللغة الدانمركية عام ١٩٣٠ وبالانكليزية في العام ذاته ) واحدا من المصادر الرصينة ، حينما يبدأ جملته الاولى قائلا « في حالة حركة روحية خالصة كالتى اوجدها محمد » (١١) . ولكن حين يتسع افق المؤرخين ليشمل كامل التاريخ المسجل في اية قارة واي قرن ، كما في اعمال ارنولد توينبي ، يصبح واضحا ان المفهوم الغربي الراهن لـ « حركة روحية خالصة » مفهوم استثنائي ، لقد كان الدين ، عبر التاريخ البشري برمته ، منغمسا بصورة وثيقة في مجمل حياة الانسان في المجتمع ، وليس في حياته السياسية فحسب ، حتى تعاليم يسوع الدينية الخالصة ، كما تعتبر عادة ، ليست دون دلالة سياسية . ولطالما احتوى الانجيل في خلفيته على وعي بحقيقة اندماج فلسطين في الامبراطورية الرومانية وان بعض المواقف اليهودية آنذاك كانت ستقود الى الدمار العسكري للشعب اليهودي ( كما حدث فعلا ) ، وان اتخذت الحركة المسيحية الناشئة موقف الاسترخاء السياسي فهذا ليس راجعا الى فصل دائم للدين عن السياسة ، بل لان مثل هذا المسار كان حكمة سياسية في ظروف تلك الفترة الزمانية والمكانية .

اما في حالة الاسلام ، ورغم ان محمدا لم يمتلك سلطة سياسية خلال العقد الاول او يزيد من بداية دعوته ، فلم يحدث تغير مفاجيء في رؤيته عندما هاجر الى المدينة عام ٦٢٢ وبدأ تدريجيا في حيازة السلطة . والرسالة الدينية الاولى التي قال بها محمد كانت منذ البداية موجهة الى « القوم » او « الامة » ، اي

الى قبيلة وجماعة ، الى هيئة سياسية من النمط المألوف لدى العرب . وحينما اتهم محمد بالطموح السياسي امره الله في القرآن بالاجابة انه انما جاء « نذيرا » . غير ان هذا التنذير شمل الجماعة بأسرها ليحذرهما من مغبة مواقفها الزائفة كالصلف والبخل والاستعباد وانها ستقودهم الى كارثة ، ومن الضروري وجود نشاط سياسي لتقويم هذه المواقف . . . وتنعكس الآية القرآنية التي تفيد بأن محمدا ليس « بمسيطر » على المكين « ٦ » شعور التخوف من امكانية تحوله الى مسيطر بسبب صلته بمصدر علوي للمعرفة والاحاطة بما هو خير او شر للجماعة . قد يدل هذا ايضا على احساس خصومه بالدلالة السياسية لدعوته .

ومن الجدير بالملاحظة هنا ان محمدا يدعى في اللغة العربية « رسول الله » رغم انه في اللغات الاوروبية يقترن بصفة « النبي » . ويستخدم القرآن التعبيرين ويعتبر ان محمدا واحد من عدة انبياء ورسول اكثر عددا ، وفيما يعتبره ببساطة ، وبالدرجة الاولى ، حامل الرسالة الى الناس ، وهي رسالة النذير بصورة خاصة ، ففي الفترة المدنية امتد مصطلح « الرسول » ليشمل من « تولى مهمة ايصال شيء ما » ، وقد يكون له طابع خاص كتدبير بعض قضايا المدينة بالإضافة الى نقل الرسالة ، وقد يشير تعبير « رسول الله » بتوازيه هكذا مع تعبير « النبي » الى أن النشاط السياسي والعمل الذي أنخرط فيه محمد كان مهمة فرضها الله عليه .

واذا نظرنا بشكل اكثر تعميما الى العلاقة بين الدين والسياسة ، فمن المفيد أن ندرس أولا مكان الدين في حياة الفرد .

---

« ٦ » « فذكر انما انت مدكر ، لست عليهم بمسيطر ، الا من تولى وكفر » ،

( الفاشية ٢١ - ٢٣ ) .

ويمكن التركيز على نقطتين في حالة شخص يرى في الدين شيئا ما مختلفا عن مجرد المشايعة الاسمية : الاولى ان افكار دينه تشكل الاطار الفكري الذي ينظر من خلاله الى ما يجري في حياته من أحداث ، وتكتسب نشاطاته مغزاها بدءا من هذه العلاقة الى سياق اوسع منها ، وقد يؤثر اعتبار هذه العلاقة في المخطط العام لحياته بطرق خاصة . الثانية ، لان الدين يستدعي وعيا بهذا السياق الاوسع الذي توضع فيه الاهداف الممكنة لحياة الانسان ، فهو غالبا يولد دوافع النشاط ؛ والحق انه يتعذر تنفيذ بعض النشاطات بمعزل عن الدوافع التي يقدمها الدين . ويلاحظ من هاتين النقطتين ان للدين موقعا مركزيا في حياة الانسان ، ليس لانه يحدد العديد من التفاصيل ( وهو ما قد يحدث في بعض الحالات ) بل لانه يمنح الفرد اهدافا عامة في الحياة ويساعد في تركيز طاقاته سعيا وراء تلك الاهداف .

وحيثما يأخذ ادراك الدين طرازا فرديا ، حين يهتم بمسائل الاخلاق الفردية بمعزل عن الطقوس والعبادات ، فسيكون له ارتباط واه بالسياسة . واذا كانت بعض نصوصه الخاصة بالاخلاق الفردية تتناقض مع الافكار الاخلاقية المقبولة من الجماعة او المفروضة من الدولة ، كان يحرم الدين حمل السلاح على الجندي ، فهناك امكانية للتعارض ، ولعل هذه النقاط تبدو سطحية رغم مرارة الاحاسيس التي تثيرها ، الامر مختلف كليا حين تكون رؤيا الدين مشاعية جمعية . ان التعاضد الجماعي في الاسلام كان ، ولا يزال في العصر الحاضر ، يحتل مركز الصدارة . فقد كان للاسلام منذ البداية صلة بالمنظمة السياسية والاجتماعية للجماعة . صحيح انه في بداياته شدد على المصير الازلي للانسان بخلوده في النعيم او الجحيم منطلقا في ذلك من اساس فردي ، الا ان الرؤيا العامة للمسلمين اوضحت تتمثل بمرور الزمن في ان من يحافظ على عراه الوثيقة بالجماعة لن يخلد في الجحيم .

وبسبب هذا التشديد على التعاضد الجماعي وظروف نشأته،  
أي حسن استخدام معد للسلطة السياسية ، فلم يظهر في الاسلام  
اي تعارض يقارن بها في المسيحية من تعارض بين « الكنيسة »  
و « العالم » . الجماعة المألوفة كانت على الدوام جماعة مسلمة  
متعاضدة ، وكان على العناصر غير المسلمة ان تعيش كمجموعات  
منفصلة منعزلة بصورة كبيرة عن الجماعة الام . يلي ذلك ايضا ان التمييز  
ضئيل في الاسلام بين ما هو ديني وما هو دنيوي ، ومن هنا وجود  
العبارة الصريحة « ديني ودنيوي » ، فضلا عن ذلك ، فان مدلول  
كلمة « دين » في العالم الاسلامي يختلف تماما عن مرادفها في اللغة  
الانكليزية ، فهي قد تغطي كافة مناحي الحياة .

وقد يجادل البعض ، وهم في ذلك على شيء من الصواب ، في  
ان الاديان بمعناها الجوهري لا تتصل بمفاهيم سياسية ، وجل ما  
في الامر ان ديننا ما يتصلح مع بعض المفاهيم السياسية السائدة  
في منطقة ولادته الاصلية ، هذا هو الوضع تماما في الاسلام . ولقد  
وجدت عند القبائل البدوية القاطنة في جزيرة العرب درجة عالية  
من التعاضد الجماعي . كما هو الحال في اي مكان آخر في العالم .  
وقد صدع الرخاء التجاري في مكة ذلك التعاضد القبلي او العشائري  
قبل ان يصدع محمد بدعوته ، وكان للاسلام الفضل في احيائه  
وتوسيعه ليشمل جماعة المسلمين برمتها ، متجاوزا بذلك الوحدة  
الاصغر . وهذا يفسر نمو الاسلام في افريقيا الاستوائية في القرن  
الماضي واحتفاظه بمعنى التعاضد الجماعي .

وفي الحقيقة فان تعاضد « الامة » او الجماعة هو الاسهام  
الرئيسي للدين الاسلامي في المجال السياسي ، وثبت ان المفاهيم  
الاخري السياسية ، المستمدة من القبيلة البدوية ، غير ملائمة  
لامبراطورية كبيرة او حتى لدولة كبيرة ، مدينية في معظمها . وهكذا،  
فبصرف النظر عن حقيقة ان الاسلام تمتنع بصيت الدين  
السياسي فقد تمثر تسببا في الحقل السياسي (١٢) ، وتم التخلي

عن بعض مفاهيمه الاولى . ومعظم الترتيبات السياسية المقبولة والدائمة ترجع في أصولها الى ادخال مفاهيم جديدة مستمدة من الاديان التي احتك بها في فتوحاته . الامثلة على ذلك واضحة في الاشكال الفارسية للادارة الملكية ونظام الحريم والجواري العثماني ، والامل معقود ان هذه النقاط ستزداد وضوحا خلال هذه الدراسة . وبينما ترجع رعاية تعاضد الجماعة الى جوهر الدين الاسلامي ، فللدين ايضا تأثيراته السياسية ذات الطابع العرضي او الطارئ ، وهكذا فالحج الى مكة ، وبلاضافة الى مراميها الدينية الخالصة ، يساعد المسلمين في ادراك تعاضد الجماعة بصورة اكثر عمقا . وفي الوقت الراهن ، ييسر وسائل الاتصال بين مختلف اطراف العالم ، شجع الحج على نشوء علاقات ودية بين المسلمين من مختلف الدول واسهم في الوحدة السياسية الكامنة للعالم الاسلامي ، وبالمقابل قد تستخدم الحكومة الحديثة شعائر صلاة الجمعة لتحقيق اغراض سياسية متعددة ، فهي مناسبة اسبوعية يؤم فيها الراشدون المسلمون المسجد المركزي في بلدتهم ويستمعون فيه الى الخطبة المعتادة . واذا كانت خطبة الجمعة شكلية وبلاغية كما اصبح مألوفاً ، فمن الممكن للفسوق السياسي الذي لا يرى في سياساته تعارضا مع الشريعة ان يؤثر دون ريب في الخطباء ، فيستخدم صلاة الجمعة لنشر اغراضه السياسية (١٣) . ويذكر ان الملك عبد العزيز بن سعود استخدم خطبة الحج الغرض من هذا القبيل .

## ملاحظات الفصل الثاني

- (١) الشورى ، ١٠ - النساء ، ٥٩ - الانعام ، ٥٢ .
- (٢) الانفال ، ٤١ - انظر ايضا « محمد في المدينة » ص ٢٣٢ ، ٢٥٥ .
- (٣) للمزيد حول « بيعة الرضوان » انظر وات « محمد في المدينة » ص ٥٠ .  
وما بعد ، ٢٢٤ .
- (٤) راجع « محمد في المدينة » ص ٢٢٣ .
- (٥) المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ، ٣٥٦ وما بعد .
- (٦) المصدر السابق ، ص ٣٥٧ ، رقم ١٠ .
- (٧) المصدر السابق ، ص ٣٥٥ وما بعد ، الارقام ٤ ، ١٢ ، ١٥ .
- (٨) هناك قائمة لما يقارب الاربعين رجلا في « محمد في المدينة » ص ٣٦٦ - ٨ ،  
وايضا ص ٢٣٥ - ٨ . الآية ٥٩ من سورة النساء تجمع بين طاعة محمد  
واولئك الذين يشاركونه السلطة من المسلمين .
- (٩) راجع « محمد في المدينة » ص ١٩٠ ، ٢٣٥ .
- (١٠) راجع المصدر السابق ، ص ١٩٠ .
- (١١) Das Leben Muhammeds, Leipzig, 1930, 154.

WATT, Islam and Integration, 174-8.

(١٢) راجع

(١٢) راجع

Bruce M. Borthwick, «The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication», Middle East Journal, XXI (1967), 299-313.



## الفصل الثالث

### فجر الخلافة

#### ١ - الوضع عند وفاة محمد :

توفي محمد في الثامن من حزيران سنة ٦٣٢ بعد مرض دام أقل من أسبوعين ، وليس من دليل يثبت أنه فكر جديا بالترتيبات التي يجب اتخاذها لقيادة الدولة بعد وفاته . لعله فكر بالمسألة وتباحث فيها مع أبي بكر وعمر ، ولا بد أنه استنتج أن من الأفضل له عدم فرض حل ما ، إذ أن التقليد العربي المعتاد ينص على اجتماع مجلس القبيلة بعد وفاة الشيخ ، ولا تقبل أية محاولة مسبقة لحصر اختيار المجلس .

ولو كان غلام محمد ، زيد بن حارثة ، على قيد الحياة لنجح

دون صعوبة ، لكنه قتل في الحرب ، كما ان علي بن ابي طالب ، ابن عم محمد وصهره ، لم يلاق كما يبدو القبول من المسلمين كافة رغم الحاح الشيعة في المطالبة به .

جاء الموت مفاجئا ، وكان عمر قد تولى اخفاء الامر عن الناس . اما ابو بكر ، الذي تصادف انه كان بعيدا عن البلدة ، فقد استدعي على عجل والقي خطبته الشهيرة التي مطلعها « اما بعد ، من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت » . وتنادى مسلمو المدينة الانصار الى عقد اجتماع عاجل ليقترحوا فيه تسمية زعيمهم سعد بن عبادة قائدا للدولة . ودخل ابو بكر وعمر الى حيث كانوا مجتمعين واعطي لهم الكلام فألحا على وحدة الجماعة واحتمال تصدعها في حال تسمية رجل من المدينة ، باعتبار ان العديد من البدو لا يقبلون بغير رجل مكي ( اي رجل من قريش ) ، كما انقسم المدينيون انفسهم الى طائفتين حينما ادرك الذين لا ينتمون الى قبيلة سعد ما سيلحق بهم من ضرر . واتفق الجميع في النهاية على قبول ابي بكر .

وقد قيل الكثير عن هذا القرار ، فأبو بكر اكثر الاشخاص المقبولين خبرة وتجربة ، وهو مستشار محمد الرئيسي طوال عشرة اعوام ولديه دراية خاصة بأنساب القبائل البدوية ( وبدساتسهم ايضا ) وكان زواج محمد من ابنته عائشة دافعا آخر لتوطيد علاقتهم ، فضلا عن ان محمد قد عينه ليؤم المسلمين في الصلاة حين اقعده مرضه الاخير من ذلك .

وعرف ابو بكر بلقب « خليفة رسول الله » . ولان لهذه الكلمة تاريخ طويل وهام في العالم الاسلامي ، فمن المفيد دراسة مدلولها الاصلي . وردت صيغة « الخليفة » مرتين في القرآن ، كما وردت سبع مرات بصيغة الجمع . وقام جدال كبير بين مفسري القرآن حول المعنى الدقيق لبعض هذه الآيات ، دون التوصل الى

نتيجة متفق عليها . ويبدو ، والحال هذا ، أن القرآن لم يكن المصدر الذي اخذ عنه أبو بكر لقبه ، والأرجح أنه استمده من الاستخدام الديني للفظه كهذه .

والصعوبة التي عاناها المفسرون تنبع من حقيقة أن جذر كلمة « خليفة » تعرض لتطور غني ومتعدد من حيث المعنى في اللغة العربية . فلمعنى الخليفة عدة تجليات يصعب ازاؤها معرفة مما يسود منها في سياقات معينة . المعنى الاساسي هو « الخلف » او كما يعرفه أحد المفسرين : « من يحل محل غيره في مسألة ما » (١) . اما امثلة صيغ الجمع الواردة في القرآن فهي تشير الى اثناس او قبائل حلوا في ارض شغلها غيرهم من قبل ، ودمرهم الله عقابا لعصيانهم . وتبرر كل هذه الحالات ترجمة المعنى الى « الخلف » ، وبعضها لا يتضمن ذكر السابقين او التشديد على اللاحقين ، ولهذا ان يختل المعنى بصورة جدية اذا ترجمت بكلمتي « القاطنين » او « المستوطنين » (٢) . اما في صيغة المفرد فهي توحى ، بالاضافة الى معنى « الخلف » ، بمعنى من يمارس السلطة ، وفي موقع ثانوي ربما . ومن ناحية اخرى ذكر أحد الباحثين في النصوص القرآنية ودراساتها في منتصف القرن العاشر انه توفر لديه اربع وثمانون مساعدا كانوا ينوبون عنه في بعض المسائل ، وكان كل منهم يدعى خليفة (٣) . ومن الحقائق المعروفة ايضا أن المهدي في السودان ، في نهاية القرن التاسع عشر ، خطط لتعيين اربع اشخاص أو نواب كان على احدهم ان يخلفه . وهكذا فالخليفة قد لا يكون فقط خلفا فعليا أو خلفا لموقع ما في السلطة ، انه ايضا شخص عين نائبا بالتحديد ، واعطي السلطة او بعضها التي كانت ممنوحة لمن عينه . التفسير الأكثر شيوعا لكلمة « خليفة » في المعاجم هو النائب او الوصي . وهناك نص من شمالي افريقيا ( مكتوب بلغة قريية من العربية الفصحى ) يظهر أن لفظة مشابهة قد استخدمت حوالي

سنة ٥٤٣ هـ بمعنى « نائب الملك » (٤) ، وقد يكون لها تأثير على قرينتها  
في العربية الفصحى ، وبالذات حين تمتع الخليفة بسلطة سياسية  
كبيرة .

وطالما ان محمد لم يعين ابا بكر الا لينيبه في اقامة الصلاة ،  
فلا يمكن لتعبير « خليفة رسول الله » ان يعني « النائب » . ولا بد  
ان المعنى الاعم هو مجرد « الخلف » الذي لا يعدم ايحاء الدلالة على  
« تعاقب ممارسة السلطة » . وهكذا فان لفظة « خليفة » كما  
اطلقت على ابي بكر كانت مبهمة ، غير انه ابهام مفيد باعتباره يجعل  
معنى الكلمة قابلا للتطور كلما نمت اهمية الوظيفة وتغير طابعها .

هناك دليل يثبت شروع الامويين في تبني تفسير جديد للكلمة  
بفرض اعلاء وظيفتهم في فترة لا تتجاوز ثلاثين عاما من وفاة  
الرسول . فقد سمحوا باستعمال تعبير « خليفة الله » بمعنى الحاكم  
او النائب المعين من الله (٥) ، كما برروا ادعاءاتهم فيما بعد بانها  
متفقة مع الآية القرآنية التي يخاطب فيها الله داود قائلا : « يا داود  
انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق » (ص ٢٦)  
والآية الاخرى التي ترد فيها كلمة الخليفة « واذا قال ربك للملائكة اني  
جاعل في الارض خليفة .. » - يقصد آدم - حيث تبرهن الآية  
ان وظيفة الخليفة كانت ارقى من وظيفة الملائكة والانبياء « ١ » .  
وحاول بعض خصوم الامويين مواجهة نتيجة هذا التفسير بتداول  
رواية تفيد ان ابا بكر رفض بتواضع لقب « خليفة الله » وقال انه  
راض بلقب « خليفة رسول الله » . ورغم هذه الرواية ظل لقب

---

« ١ » يتضح ذلك المعنى باستعراض الآية كاملة « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في  
الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح  
بحمدك ونقدس لك قال (اني اعلم ما لا تعلمون ) ( البقرة ، ٣٠ ) .

« خليفة الله » مستعملا عند العباسيين وأن تكرر بصورة اوضح في قصائد المديح .

واذا تجنب العباسيون الاستخدام الرسمي للقب « خليفة الله » فما كرهوا القابا اخرى توحى بأنهم قد عينوا من الله او فوضوا من قبله . احد أشهر القابهم كان « ظل الله في الارض » وهو يعني بوضوح انهم الوكلاء الفعليون لدمة الله (٦) . ويذكر غالبا ان الخليفة الثاني عمر قد استخدم لقب « خليفة خليفة رسول الله » ، وبوصول الخليفة الثالث كان اللجوء الى هذا اللقب ركيكا وشاقا . وبمعزل عن محاولة استخدام لقب « خليفة الله » ظلت الصيغة الثابتة « خليفة رسول الله » او مجرد « الخليفة » . اما عمر فادخل لقب «أمير المؤمنين» ، وهو ما يسبق على وظيفة الخليفة حرمة قدسية في ضوء الآية القرآنية « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم . . » ( النساء ٥٩ ) ، ثم اخذ استعمالها شكلا بروتوكوليا عند الخلفاء (٧) .

ومن المناسب هنا ذكر بعض الاستخدامات اللاحقة للقب الخليفة ، وسيرد فيما بعد شرح لما طرأ من تغيرات على الطابع الفوقي للوظيفة في العالم الاسلامي . في عام ٩٠٩ اسست السلالة الشيعية الفاطمية مملكة في تونس ، وبسبب تنطجهم لان يكونوا حكاما صالحين للعالم الاسلامي برمته اتخذوا لانفسهم لقب الخليفة و « أمير المؤمنين » . كذلك تبنت السلالة الاموية في اسبانيا هذين اللقبين في رفضها لاحتلال خصومها الفاطميين لذلك المركز الفائق ، رغم عدم ادعائهم بحكم العالم الاسلامي . وقبل انحلال الخلافة العثمانية على يد الغول عام ١٢٥٨ استخدم عدة حكام مسلمين مستقلين اللقب ذاته رغم عدم اهمية البعض منهم . بعد عام ١٢٥٨ عاشت سلسلة اسر من سلالة العباسيين في القاهرة ، واتخذت لنفسها لقب الخليفة رغم عدم حيازتها لسلطة واضحة او اعتراف

عام بهم ، غير أن اهميتهم تكمن اساسا في انهم اتاحوا للسلطين  
العثمانيين الادعاء بانتقال خلافة العباسيين اليهم بعد الفتح العثماني  
لمصر في القرن السادس عشر . وظلت الخلافة معقود لواؤها للسلالة  
العثمانية حتى ١٩٢٤ حين ألغتها الجمهورية التركية الفتية . وقد  
استخدم لقب الخليفة ايضا للتعبير عن خلف بعض مؤسسي  
الحركات الدينية او شبه الدينية ، كالمهدية السودانية والطائفة  
الاحمدية الهندية والباكستانية .

## ٢ - تعاقب الخلافة :

يركن تعاقب زعامة القبيلة العربية البدوية الى حقيقة ان  
استمرار وجود القبيلة قد يعتمد على توفر قيادة فعالة لها . وحينما  
يموت زعيم يخلفه افضل الاشخاص في المواصفات من اسرة معينة .  
ويتخذ القرار في اجتماع للرجال الراشدين من الاسرة او القبيلة .  
وكانت فكرة توارث الصفات النبيلة وحفظها في اصل واحد وانتقالها  
بصورة حيوية وراقية فكرة شائعة لدى العرب . ولعل هذا  
الافتراض يبرر انحصار القيادة في اسر محددة اثبتت ان اصلها  
يجمل سمات القيادة . ولم يكن هناك قانون بحق البكورة في الوراثة ،  
اذ لم يكن للوليد الاول مزايا خاصة حتى في المسائل العادية للميراث .  
ولا بد أنه كان صعبا تحديد اعمار نسبية في ظروف جزيرة العرب  
قبل الاسلام ، خصوصا وان قرابة الام ( الخؤولة ) كان معولا عليها  
بالدرجة الاولى . واستمرت المشكلة بعد مجيء الاسلام بممارسة  
تعدد الزوجات . هذا الجانب من الخلفية العربية يجب التشديد  
عليه طالما انه يفسر مشكلة المخلف المستعصية التي واجهتها اغلب  
السلالات الاسلامية .

ما يمكن اعتباره المقياس النموذجي لتسليم الخلفاء الثلاثة  
اللاحقين هو التالي :

سمى أبو بكر وهو على فراش المرض عمر بن الخطاب خلفا له  
بوثيقة مكتوبة . وسبقت هذه التسمية مع ذلك استشارة بعض  
الإشراف وأعقبها البيعة أو قسم الولاء من قبل الرعية كلها ،  
وحدث هذا في حياة أبي بكر . توفي عمر بطعنة من خنجر رجل  
مجنون ولم يتوفر له الوقت لترتيب أي شيء . وقيل أنه أراد  
تسمية أحد زملائه لكن الأخير رفض ، فعين لذلك الشورى لتقرر  
اختيار الخلف . وتألف هذا المجلس من ستة رجال زعماء يتعبدون  
اختيار الخليفة من بينهم . وهناك روايات متباينة عن اجتماعات  
المجلس تعكس تفاصيلها أحاسيس الأجيال القديمة ، غير أنه لا مجال  
للشك في النتيجة التي تمثلت في اختيار عثمان ، المنتسب إلى بني  
أمية دون أن ينحدر من سلالتهم . ويذكر أحيانا ، دون حسم ، أن  
اختيار المجلس لعثمان يعود إلى ضعفه واستعداده لإداع الآخرين  
بعض سلطاته . وربما أمكن لعثمان أن يكون واحدا من أفضل  
رجال الدولة ، فعشيرة أمية لا تخلو من رجال الأعمال البارزين  
في مكة ، وكان محتملا أن يرث موهبة الأسرة . ثم أعلن قرار المجلس  
في المسجد وأقر الولاء لعثمان .

اندلع خلال حكم عثمان ( ٦٤٤ - ٥٦ ) التوتر الذي كان خامدا  
في غمرة فتوحات عمر ، وكان تعاظمه راجعا إلى الوضع العام ولم  
يسببه عجز عثمان فقط . والحق أن الناقمين على الخليفة حاصروا  
بيته في المدينة ، ولم تتوفر لديه قوة حاضرة يومها أو حتى ثلة من  
الحرس الشخصية رغم أنه الحاكم الفعلي لهذه البلاد الشاسعة .  
كل ما في الأمر أن بعض رجال القبيلة قدموا له دعما رمزيا «٢»

---

«٢» لا ينفي هذا حقيقة أن عليا أرسل ابنه الحسن والحسين لنصرة عثمان =

لم يحل بينه وبين الثوار الذين شقوا طريقهم داخل بيته بعد سبعة أيام وقتلوه . وكان ابن عم النبي وصهره علي بن أبي طالب ، الذي نحي عن الخلافة بانتخاب عثمان ، المسلم الأكثر حظوة بالاحترام والتبجيل في المدينة ، فنادى به بعض المسلمين المجتمعين في مسجد المدينة خليفة بعد عثمان . وكما اعتبر أبو بكر « افضل المسلمين » عند استخلافه ، فقد كان واضحا ان عليا من افضلهم أيضا الى درجة لم تستدع ضرورة الاستشارة ، خصوصا وأن عثمان لم يكن في وضع يتيح له تسمية خلفه .

هكذا كان المقياس النموذجي لارتقاء منصب الخليفة في عهد خلفاء محمد الاوائل الذين عرفوا بالراشدين ، واحتلت فترة حكمهم مكانة خاصة في نفوس المسلمين السنة . وتعد هذه الفترة العصر الذهبي أو المثالي للخلافة . وهي لذلك تتسم بطابع معياري حاولت كل العصور أو الهيئات التي مرت على المسلمين ان تقتفي أثره وان تعيد كتابة تاريخه . ولا مبالغة في القول ان المسلمين يعبرون عادة عن النظرية السياسية في شكل تاريخ ، ولعل مرد ذلك الاعتقاد العربي الضارب الجذور في أن الامان يكمن في اتباع نهج السلف . لقد درس بعض الباحثين الغربيين المعاصرين المقياس النموذجي لارتقاء الخلفاء الراشدين سدة الخلافة، دون اتفاق جامع حول الامر، وفي كل حال لا بد عند دراسة الافكار السياسية للمسلمين من حصر الاهتمام بذلك المقياس النموذجي ، طالما أن عناصره ( التي من بينها استشارة المجلس والتعيين والاقرار ) يتفق الجميع على صلاحيتها . وفي الفترة الواقعة بين وفاة علي وحتى عام ٧٥٠ عقدت

---

= وأن الزبير بعث بابنه عبد الله وطلحة بابنه محمد وأن الحسن بن علي جرح في الدفاع عن عثمان . لكنه ثبت أيضا ان الصحابة تقاسموا قليلا في بذل جهودهم واخماد نيران الفتنة .



الخلافة لـ بني أمية ، العشيرة المكية القديمة ، التي شكلت بمجموعها السلالة الأموية ، فاتخذوا دمشق وليس المدينة عاصمة لهم . وطوال ما يقارب العشر سنوات ظل عبد الله بن الزبير يمثل شخصية الخليفة المنافس في مكة ، وهي حقيقة يمكن تجاوزها هنا ، فشكل التعاقب الجديد الذي مارسه الأمويون هو ما يهم هذه الدراسة .

الأموي الأول ، معاوية ، كان حاكما متنفذا بقوة السلاح لجزء من أرض المسلمين قبل مناداته بنفسه خليفة ( وهو ما حدث بالنسبة لعبد الله بن الزبير الذي كان حاكما فعليا لمكة ) . وبعد مقتل عثمان عام ٦٥٦ رفض معاوية ، وألي سورية طوال عشرين عاما مبايعة علي بالخلافة ، فلم ينل الأخير اقرار المسلمين الشامل . ولم يدع معاوية لتنصيب نفسه خليفة في هذه الفترة ، لكن رفضه الاعتراف بعلي قاد الى مواجهة عسكرية في المنطقة بين سوريا والعراق ، وقبل سفك الكثير من الدماء اتفق على احالة النزاع الى حكمين يعينهما الطرفان ، يتان ايضا بمسألة الخلافة . وما أعقب التحكيم كان سلسلة من الاحداث شملت التاريخ الاسلامي برمته ونسبت الى الطريقة التي تغير بموجبها مسار الاحداث ودوافع الطرفين والروايات المتباينة طبقا لاهواء الفريقين (٨) . وعند نقطة ما اتخذ الحكماء قرارا شبه مؤكد لم يناسب عليا فرفض قبوله ، ووقع المزيد من الاقتتال حتى اغتيل علي في الاول من كانون الثاني سنة ٦٦١ .

قبل ذلك ، وفي منتصف عام ٦٦٠ ، أعلن معاوية نفسه خليفة في القدس . وعلى الأمويون خلافته بانها نتيجة عادلة للتحكيم ، ولا تكفي روايات التحكيم بحد ذاتها لفهم الموقف ، غير ان الذرائع التي استندت اليها الدعاوة الأموية بعد ذلك معروفة ، وقد يكون الحكماء مالا الى تغليب كفة معاوية كشخص تؤهله خبرته الطويلة لاحتلال المنصب ، غير أن الادعاء الأموي الاساسي كان ان معاوية

تصرف من موقع الوريث المطالب بالثأر لابن عشيرته عثمان . ويقوي ادعاءهم هذا أن بعض المسؤولين عن اغتيال الخليفة كانوا من انصار علي ورفض محاسبتهم على فعلتهم ، وهذا يعطي معاوية قدرا من الحق في عرف العرب آنذاك . اما قادة الثورة على علي ، والذين هزمهم في موقعة الجمل سنة ٦٥٦ ، فقد ادعوا أيضا الثأر لعثمان دون أن يكون لهم علاقة بمعاوية .

بعد وفاة علي بسط معاوية سلطانه تدريجيا على كافة الاراضي التي فتحها المسلمون ، واصبحت خلافته امرا واقعا بعد ذلك . وبينما قد يعترض البعض بالقول أن الخلافة الاموية التي بدأها معاوية استندت الى قوة السلاح لتثبيت اركانها ، فلها في الوقت نفسه مظهر الشرعية في اعين العرب ، ويتوفر في اختيار معاوية للخلافة عنصران من العناصر التي سوغت ارتقاء الخلفاء الراشدين : استشارة المجلس ( واتخذ شكل التحكيم ) وولاء الناس في القدس اولا ثم في امكنة أخرى . ولا بد من الافتراض أن قرار الحكمين كان منسجما مع الافكار العربية التي تعترف لمن يتصدى للاخذ بثأر الدم بكونه وريث القرابة . وعمد الامويون لتبرير سلطانهم الى حجج أخرى تروق في نفوس العرب ، خادعوا أنهم ينتسبون الى اسرة او عشيرة محمد عن طريق « عبد مناف » التي ضمت امية وهاشم كفضلين ( طالما ان عبد مناف كان والد هاشم وجد امية ) ، فافتراضوا بذلك أنهم ورثوا نصيبا من الصفات القيادية عند محمد . كما جادلوا أيضا في أن عصيان الخليفة أو اتباعه يعد عصيانا لله ، فالخلافة فرضها الله بأمر منه . كما واستغلوا ميل المسلمين للاعتقاد بأن كل الحوادث هي من تصاريق القدر أو من تدبير الله ، بالمعنى الاسلامي الشائع .

جانب هام من انجازات الامويين كان أنهم تدبروا امر حصر الخلافة في اسرة واحدة طوال ما يقارب القرن الكامل . وتم هذا

طبقا للعرف العربي المتمثل في اختيار زعيم القبيلة من افراد قبيلة معينة . هذا الانجاز يظهر مع ذلك قدرا كبيرا من تعاضد الاسرة وبعض المهارة في استثمار المؤسسات العربية ، وكان النهج العام أن يعين الخليفة من يخلفه خلال حياته وأن يؤمن البيعة للخلف من قبل ممثلي مجموعات المسلمين الرئيسية في سلسلة من المجالس . بعض القرارات الهامة كانت تتخذ دون شك من قبل عشيرة امية لوحدها في المجلس ، فنسمع مثلا عن اجتماع كهذا عقد سنة ٦٨٤ بعد وفاة الفتى معاوية الثاني دون أن يترك نسبا قريبا يخلفه . واتفقت العشيرة هنا على دعم أحد أبناء الفرع الثاني من الاسرة فتجنبت بذلك موقفا عصيبا «٣» . وطالما أن الخلافة يمكن اعتبارها اتحادا للقبائل ، او هيئة من القبائل متحالفة مع الخليفة فقد توجب الحصول على موافقة تلك القبائل عن طريق استشارة وفودها . ويفترض أنه كان في دمشق أيضا ممثلون عن العشائر المكية الأخرى والسكان العرب الأصليين للمدينة ( الأنصار ) ، ولا بد من استشارة هؤلاء أيضا .

أحد الانتقادات الرئيسية التي وجهها العهد العباسي للأمويين أنهم حولوا الخلافة الى ملك (٩) ، ودلالة الكلمة في اللغة العربية قد تشير الى الاستخدام الأموي لمفهوم الوراثية وثار الدم . أما الاعتراض الرئيسي فهو أن الحكم الأموي أستلهم الافكار العربية وليس الطرائق الإسلامية في التفكير ، ولم يكن العباسيون أقل أوتوقراطية من الأمويين ؛ فقد أبقوا منصب الخليفة محصورا في

---

«٣» كان اختيار مروان بن الحكم خلفا لمعاوية بن يزيد بداية انتقال الخلافة من الفرع الأموي السفيفاني الى الفرع الأموي المرواني . جرى ذلك في اجتماع الجابية ثم تلاه انتصار مروان والكلبيين على القيسيين في واقعة مرج راهط .

أسرة واحدة ، لكنهم أعربوا عن تمسك خارجي أكثر بالدين الإسلامي ، وتقربوا من طبقة المفكرين الإسلاميين الجينية ، في أواخر أيامهم على الأقل . ولعل ذريعتهم في إبقاء الخلافة داخل أسرهم لم تكن وراثتهم لها ، إذ ليس لديهم ما يقارن بحجة الأمويين في ثأر الدم . بل لأن من يقع عليه الاختيار يتصادف أنه في كل مرة الشخص الموسوم بأفضل الصفات والبركة في الأسرة . ومن الناحية الشخصية كان الأمويون رجالا ثقافة ، بصرف النظر عن مظاهر اللهو وشرب الخمر ، غير أن نظامهم اعتمد على الأفكار السابقة للإسلام التي لم تكن لتلبي حاجات إدارة هذه الإمبراطورية الواسعة .

### ٣ - طبيعة الخلافة :

في الفترة التي امتدت قرنا من الزمان بعد وفاة محمد بلغ اتساع رقعة الأراضي المحتلة والحكومة من المسلمين إلى البيرنيه ومراكش في الغرب وإلى البنجاب وما وراء سمرقند في الشرق . وبقي منصب الخليفة رغم حجم الإمبراطورية في صورة المعطيات الأقرب إلى زعيم القبيلة البدوية . ولهذا يبدو مفيدا النظر ثانية إلى ظروف الجزيرة العربية قبل الإسلام (١٠) .

كان زعيم القبيلة البدوية في تلك الفترة يسمى عادة « السيد » وقد يكون لكل قسم فرعي من القبيلة زعيم يكنى بالسيد . و « السيد » في كل مستوى يمتلك سلطات محدودة ، وهو أشبه بقطب الاقطاب Primus Enter Pares ومن حق أي بالغ راشد يرى في نفسه صلاح السيد أن يرفض محاولة الآخر لاملأ الأوامر عليه . وهكذا فلم يكن بمقدور السيد عموما أن يأمر أبناء القبيلة ، بل أن يقتنعهم . والمسائل التي ليس لها تقليد ناجز يقررها عادة الاجتماع

العام أو مجلس القبيلة . وهنا فان شخص السيد ، وهو غالباً رجل طاعن في السن ، وموهبته الخطابية اللازمة له تتيحان له انتزاع القرار الذي يريده . ولا بد ان الفتى سيتزدد في معارضة سيد محترم ، وقد لا يجرؤ على فتح فمه بكلمة . وللسيد مسؤولية خاصة ايضا في العلاقات الخارجية للقبيلة ، وقد تكون المعلومات التي يكتسبها في مسار ادائه لهذه الوظيفة مساعدة في تسيير اشغال اخرى .

سلطة السيد كانت تقيدها ايضا السلطات والوظائف المسندة الى رجال آخرين . فالقيادة في الحرب تسند بقرار خاص ويحدد سريان مفعولها في اجل مرسوم . وشناع فيما يدوان لا يقود السيد الحرب . وفي بعض القبائل ، وقبل تبني مشروع جديد ، يستشار الكاهن الذي يستأثر بسلطة ما على حساب السيد . هناك اخيراً نزاعات يجب تسويتها ومنها القانون التقليدي أو العرف . فاذا كانت حكمة السيد موضع احترام من اطراف القبيلة وضعت بين يديه منازعاتها ، اما اذا فقد ذلك الاحترام في حالات اخرى فيستعان عندها بمن عرف عنهم الحكمة والاتزان ومن يقر لهم الجميع برجاحة الحكم .

ولذا ، وحتى حين غدا الخليفة حاكماً لاراضي شاسعة ، ظلت مجموعة من رجالات العرب في دمشق تنتظر استشارتها في مسائل عديدة كتلك التي كان السيد يستشير بها اشراف قبيلته . وقد أدى هذا في مجالات عديدة الى صعوبة انتهاج الخليفة لسياسة ثابتة خصوصاً في النصف الاخير من القرن الذي ساد فيه الامويون ، حين طغى على العرب احساس مرير بانقسامهم الى مجموعتين قبيلتين « { » . واذا يدرك المرء طبيعة المؤسسات التي عمل الامويون

---

« { » لعل وات يشير الى الصراع الذي نشب بين ولدي عبد الملك بن مروان =

في إطارها لا يملك سوى الاعجاب بمنجزاتهم ، وبراعة معاوية  
الدبلوماسية وحكته السياسية . وللخليفة بعد هذا ميزات لم  
يملكها السيد ، ومن أهمها أنه ورث عن محمد منصب القائد  
العسكري ، ورافق قيادة الخلفاء للحرب حقهم في اجراء العديد من  
التعيينات الفرعية لادارة الولايات التي بلغها الفتح .  
ثم غدت سلطة الخلفاء لا جدال فيها في المسائل الحقوقية  
ايضا ، فانقرض بطبيعة الحال منصب الحكم القديم . لقد عنت  
الظروف الجديدة المعقدة التي استحدثها الفتح ان المبادئ القائمة  
في صلب ممارسات الصحراء لم تعد قابلة بعد ذلك للتطبيق .  
وبمرور الزمن استبدلت رجاحة عقل الحكم بما سمي يومها «علم»  
العلماء في « المؤسسة الدينية » الجديدة ( هو ما يعرض في الفصل  
السادس ) . وتوجب تنظيم الادارة وحل المنازعات . لقد نص  
دستور المدينة على احوالة النزاعات الى محمد ، والارجح ان ذلك  
حدث فعلا في السنوات الاخيرة من حياته . العرف ذاته استمر في  
عهود الخلفاء . ويبدو ان احوالة المنازعات الى حكم مستقل استمرت  
ولكن بتواتر اقل ، او لعله من الاصح القول ان الاختيار الطبيعي  
للحكم عهد به الى الخليفة او الوالي او وفد من كليهما . وترعرع  
منصب خاص خلال عهد الامويين هو منصب « القاضي » . ففي  
البداية يستمع المسؤولون الى النزاعات وقد يقومون باجراءات  
اخرى ، دون أن توجد هيئة ثابتة قانونية يمكن مراجعتها . وكل  
مسؤول كان يتخذ القرارات وفقا لما يراه مناسبا ، مستلهما دون  
شك المبادئ القرآنية بصورة ما والسنة التي اخطتها محمد

---

= الوليد وسليمان، حيث انقسم الامويون في تأييدهم الواحد على الآخر، ولاقى  
التنكيل نتيجة لذلك بعض من افضل رجالات العهد الاموي كموسى بن نصير  
وقتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم وغيرهم .

وسابقوه خصوصا وذلك بقدر أحاطته او معرفته بها . وبمرور الزمن اصبح منصب القاضي مفتوحا من حيث المدة بينما ظل اساس القرارات واحدا ، وظهر بالتالي من بين صفوف القضاة ما يمكن تسميتهم « الاختصاصيين » لا بمعنى أنهم تلقوا تدريبا منهجيا ( اذ لم يكن ذلك ممكنا آنذاك ) بل بمعنى أنهم كرسوا فكرهم لمسائل قانونية وتباحثوا فيها مع اقربائهم المفكرين ( ١١ ) .

كان بيت المال في عهدة الخليفة ايضا . وتحظى الخزينة بخمس الفنائم الناتجة عن الحملات العسكرية ، وريـع اغلب الاراضي المفتوحة ، والخراج ، والجزية من « المجموعات الدمية » . وهناك بعض النصوص القرآنية توضح اوجه استخدام هذه الاموال ، غير ان الخليفة كان يعيش في دعة كبيرة ، وهو حال ولاته ايضا . وسيرد المزيد من التفصيل حول مسألة « تنظيم الادارة » .

ويلاحظ مما ذكر ان الخليفة كان خلفا لمحمد في قيادة الدولة . ومن غير الصحيح القول انه خلفه في الجانب الديني من عمله فقط ، اذ ان الخليفة ادى بعض الوظائف الدينية كالصلاة في الناس والقاء خطبة الجمعة . وبعد انحلال سلطته المؤقتة اخذ يصادق على النظام الاجتماعي والتشريعي ، على اساس من القانون المتعارف عليه . ما يميز الخلفاء عن محمد أنهم لم يكونوا انبياء وليس بمقدورهم تلقي المزيد من الوحي . وفي فترات تالية ذكر ان الوحي كما ثبت في القرآن كامل ونهائي ، والنتيجة الطبيعية لذلك انه لا خليفة ولا اي حاكم آخر كان يمتلك السلطة التشريعية ، وقد لا تكون هذه النقطة مدركة بصورة كافية الوضوح خلال عهد الامويين ، باعتبار ان الوقت القصير لم يسمح بالتنظير لها ، كذلك انهماكهم في تطوير الحلول للمشاكل التي الحت عليهم .

#### ٤ - البوادر الاولى للافكار الشيعية :

ان الرأي في اصل الخلافة الذي عرض حتى الآن هو الرأي

السني على وجه التقريب . هناك ايضا آراء شيعية ، اكثرها تطرفا هو الذي يقول ان محمدا قد سمي عليا لخلافته ، الامر الذي رفض الاقرار به غالبية الصحابة . رأي آخر أفاد ان عليا ترك المنصب لابي بكر رغم تسميته خليفة او اماما وجدارته في الامرين . ولقد قادت الآراء الشيعية الى اعادة كتابة التاريخ في سياقه الاسلامي . غير ان اهتمامنا الحالي لا ينصب على المسار الدقيق للاحداث بل الافكار المضطربة داخلها والتي تمت في احشائها الشيعية .

وبمغزل عن الحرب الاهلية التي اندلعت عام ٦٥٦ بين علي ومعاوية ، هناك عدد من الحوادث يشير الى وقوع الحرب بين الامويين وسلالة علي او اتباعهم ، فالحسن ابن علي من زوجته فاطمة بنت محمد ، بذل جهدا غير كامل لاعلان نفسه خليفة عند وفاة والده لكنه اذعن فيما بعد لسلطة معاوية . شقيقه الحسين بذل جهدا اشد تصميمما عند وفاة معاوية فانتهى الامر الى ذبحه وذبح العديد من « آل البيت » في كربلاء سنة ٦٨٠ . وقبل ذلك ، سنة ٦٧١ ، قام اتباع علي بانتفاضة جهيضة في الكوفة ، وفي عام ٦٨٤ قامت حركة اسمت نفسها « التوابين » « ٥ » . ( نادمة على عدم منح الحسين تأييدا كافيا ) بالزحف من الكوفة لمقاتلة الجيش الاموي على تخوم سوريا ، لكنهم هزموا . بعد ذلك بفترة قصيرة سيطر رجل يدعى « المختار » « ٦ » على الكوفة طوال سنتين ثيابة عن ابن

---

« ٥ » اختار هؤلاء لقيادة صفوفهم سليمان بن صدر الخزامي احد اصحاب الرسول فالتقى سليمان هذا مع الجيش الاموي عند « عين الورد » وانتهى القتال بهزيمتهم ومقتل سليمان بعد ثلاثة ايام .

« ٦ » هو المختار بن عبد الله الثقفي . شارك في ثورة مسلم بن عقيل فقبض عليه وسجن ثم التحق بابن الزبير في مكة ، وتوجه بعد ذلك الى الكوفة حيث =



آخر من أبناء علي هو « محمد بن الحنفية » ( وهو من امرأة من قبيلة حنيفة ) وذلك تميزا له عن ابن آخر من زوجة اخرى يدعى محمد أيضا . ثم اذن الشيعة ( اذا صح التعبير في تلك المرحلة ) طوال نصف قرن حتى اوحى انحلال الخلافة الاموية لمجموعات مختلفة منهم بامكانية نجاح الثورة .

وتدل كلمة « شيعة » على « الحزب » والتعبير الكامل هو « شيعة علي » غير أن هذا الحزب كان اهم واكبر من ان يكنى بمجرد ذلك . ويذكر ان اعضاء الحزب قد اقساموا لعلي في حياته ان يكونوا « أولياء لمن يواليهم واعداً لمن يعاديهم » . وسواء حدث هذا ام لا ، تعبر هذه الكلمات عن موقف متميز للشيعة . لقد أحسوا ان أبناء عشيرة هاشم ( عشيرة محمد ) يمتلكون قدرات خاصة تميزهم عن غيرهم ، وطالبوا « امام » الجماعة ان يمتلك تلك القدرات ، وتجنبوا عبارة « الخليفة » . ان فكرة وراثية قدرات خاصة داخل العائلة الواحدة فكرة عربية صرفة . كما توفر في الوقت ذاته شعور غير ديمقراطي لفهم كهذا للإمام ، فهو افضل من يعرف ، فاذا اطيع فالخير ، والا سادت الاخطاء بسيادة رأي العامة .

وتظهر دراسة لائحة الاشخاص الذين قاموا بالانتفاضات المذكورة سابقا ان اصل عدد لا بأس به منهم يرجع الى قبائل عربية يمنية أو عربية جنوبية . هذا يوحى بتفسير ما لظهور الافكار الشيعة بعد حوالي خمس وعشرين عاما من وفاة محمد . ربع القرن ذاك كان عهدا من التغير الثقافي والاجتماعي السريع . الرجال المعتادون على شظف وحرية الحياة البدوية في الصحراء وجدوا انفسهم ، في غياب الحملات على اراض بعيدة عن جزيرة

---

= التفحوله التوابون وقال بامامة محمد بن الحنفية وثبوة المعجم على العرب .

قتله المهلب بن أبي صفرة سنة ٦٨٧ بأمر من مصعب بن الزبير .

العرب ، يقضون سحابة نهارهم في اللهو واللذائذ الحسية في معسكرات المدن الجديدة في العراق او مصر او تونس . وكان محتما ان تستفحل التوترات والضغوط الجديدة . ولان الرجال يميلون في وقت الشدة للارتداد الى مستوى بدائي خبروا فيه الامن ، فقد بحث هؤلاء الجنوبيون عن زعيم يفوق البشر ، ولديهم من رخاء القرون العديدة في ظل ملوك مقدسين حكموا الجزء الجنوبي من جزيرة العرب (١٢) . ( وكما سيتضح في الفصل الخامس ، نشأ نمط مختلف ، كرد على الوضع ذاته ، من الارتداد قام به رجال من خلفية اخرى هم الخوارج ) . ويلاحظ هنا ان ممثلي الافكار الشيعية الاوائل رغم اقترانها بالفرس على نطاق واسع ، كانوا من المسلمين العرب .

في فترة الخضوع من سنة ٦٨٧ الى ٧٣٧ ظهرت فكرة « الامام القائب » . توفي محمد بن الحنفية سنة ٧٠٠ كما هو متفق عليه عموما ، غير ان بعض اتباعه اعتقدوا انه لم يموت بل اختفى ، وأنه سيظهر نفسه في الوقت المناسب في صورة المهدي الذي سيقم العدل في الارض بعد ان ملئت جورا . ويقارن مفهوم المهدي بالفكرة المسيحية - اليهودية عن المخلص ، ورغم عدم تماثلها تماما . لقد استخدمت الفكرة بطرق مختلفة في العالم الاسلامي ستذكر لاحقا (١٣) . في العهد الاموي كان لفكرة الامام الذي اختفى بعد ظهوره اشكالات سياسية هامة . فالايان بهذا الامام يعني ضمنا عدم الرضى عن النظام القائم ، لكنه يعني من جهة اخرى عدم جدوى طرح الثورة الشاملة ضد النظام القائم بغياب الامام . وبكلمات اخرى ، يجب قبول النظام كحقيقة واقعة ولكن مؤقتا ، ليس الى الابد .

وظهر عرف هام بين الشيعة خلال العهد الاموي وهو ادعاء رجل ما بوكالة الامام . فالمختار هو وكيل محمد بن الحنفية ، وظهرت ادعاءات اخرى مماثلة في عهد آخر الخلفاء الامويين وغيرها

في عهد العباسيين . ومن المشكوك فيه ان يكون المختار قد استأذن محمد بن الحنفية قبل الادعاء بأنه وكيله ، لكن اتصالا ما جرى بينهما بعد ذلك . هناك حالات اخرى عديدة تم فيها التبرؤ من ادعاء الوكالة . وكانت فكرة وكالة الامام الغائب اكثر جدوى ، فهي تتيح للسياسي المحنك البعيد عن « آل البيت » ان يطرح نفسه كزعيم .

وظل مفهوم « آل البيت » مبهما خلال العهد الاموي ، ثم انحصرت الامامة في نسل علي وفاطمة ، ولكن ظل من بين الشيعة ، حتى بداية العهد العباسي على الاقل ، من هو مستعد لمحض الولاء الى فروع اخرى من عشيرة هاشم . لقد جرت الاشارة الى محمد ابن الحنفية ، وهناك حركات اخرى تبعت ائمة ينحدرون من سلالة جعفر شقيق علي وعمه العباس . واستفاد احفاد الاخير من حقيقة ان السمات الواجبة توفرها في الامام كانت تعم سائر عشيرة هاشم ، فقالوا بذلك دعم العديد من الاشخاص ذوي الاتجاه الشيعي في حركتهم الثورية التي اطاحوا بموجبها بالسلالة الاموية عن سدة الخلافة ، واسسوا خلافتهم هم ، الخلافة العباسية .

## ملاحظات الفصل الثالث

- (١) انظر تفسير الطبري ٢٤ - ٣٠ .
- (٢) معالجة مسألة الخليفة في هذه الفقرة. وما بعدها تركز على مقالتي « خليفة الله » في الكتاب الذي يجري طبعه Minorski Memorial Volume
- (٣) انظر Th. Nöldeke, etc. Geschichte des Qarans, Hildesheim, 1961, III, 210, n. 6.
- وفي اللغة التركية تعني الكلمة ومشتقاتها وظيفة ثانوية .
- (٤) Glaser, no. 618; quoted from R. Blachère, Le Coran, Paris, 1949, p. 241 (note on 38. 26).
- (٥) انظر لبحث هذا العنوان Goldziher, Muhammedonische Studien, II, 61 f.
- (٦) Goldziher, in RHR, XXXV (1897) 331050.
- (٧) انظر مادة « امير المؤمنين » بقلم السير هاميلتون في « الموسوعة الاسلامية » الطبعة الثانية .

(٨) الورطة تتضح في الدراسات الحديثة خصوصاً تلك الصادرة في نابولي ،  
انظر مادة « علي » في « الموسوعة الإسلامية » الطبعة الثانية بقلم لورا قيشيا  
فاغيليري . هناك دراسة هامة عن اتجاهات المؤرخين في كتاب « علي ومعاوية  
في العرف العربي القديم » من تأليف إيرلينغ لودفيغ الصادر عام ١٩٦٤  
في كوبنهاغن .

(٩) انظر المرجع السابق في الملاحظة (٥) : II - ٣١ .

(١٠) افضل عرض لهذه المسائل وارد في كتاب هنري لامنس

**Le Berceau de l'Islam : L'Arabie Occidentale à la  
Veille de l'Hégire.**

ويعالج معظم النصف الثاني منه منزلة « السيد » .

(١١) حول التاريخ المبكر للإدارة الحقوقية انظر

**N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh,  
1964, 21-35.**

(١٢) هذا الرأي موضح بصورة كاثية وافية مع ذكر المصادر الخاصة بالشيعة  
خلال عهد الأمويين في مجلة « الجمعية الملكية الآسيوية » .

(١٣) انظر الصفحات اللاحقة من هذا الكتاب .

## الفصل الرابع

### تنظيم الامبراطورية

#### ١ - المسلمون نخبة عسكرية :

في معظم الحملات التي جرت في حياة محمد كانت الفئام المحمولة توزع على المشاركين . وكان بعض الرجال العاجزين عن المشاركة بسبب تكليف محمد لهم بمهام أخرى في عداد المشاركين . أما في حالة الحملات الكبيرة فقد وزعت الفئام بأكثر الطرق التي يتوقعها المرء فعالية من تجار متمرسين بالاجراءات التجارية الواسعة . والتسليم الفعلي للبضائع ، سواء منها الأبل أو الاغنام أو اللواشي أو العبيد أو المواد الفنية يقوم به سماسرة يتولون

دفع الحصص بالمال أو البضائع ، خمس العائدات كان يدفع لحمد لايداعه في بيت المال . في الحملة ضد خيبر سنة ٦٢٨ طراً بعد جديد ، فلم يطرد المزارعون اليهود وانما سمح لهم بمواصله استثمار الارض شريطة سداد حصة من منتوجاتها ، وهو التمر في الغالب ، الى المسلمين . واخذ بالمبدأ ذاته في عهد ابي بكر وعمر ، وكان يفرض على قاطني الاراضي التي يشملها الفتح خراج معين بالاضافة الى « جزية » محددة عن كل رأس ، الشروط الدقيقة تفاوتت حسب استجابة الجماعة لغير الحرب او استسلامها بمجرد هزيمتها في المعركة . لكن الشروط لم تكن حتى في الحالة الاخيرة مرهقة تماماً . ويعزى الى الخليفة عمر قيامه باصلاح مالي وعسكري شامل سنة ٦٤٠ ، يطلق عليه عموماً « ديوان عمر » . والديوان هنا اشبه بالسجل ، تدون فيه اسماء الرجال المنخرطين في الجيوش ، مرتبة حسب قبائلهم ، كما حدد الديوان الاعطيات التي يتلقاها هؤلاء من ريع الاراضي المستولى عليها ، تلك الاعطيات كانت متباينة استناداً الى مبدأ أن الذين أسلموا في وقت مبكر ينالهم اكثر من غيرهم . وهناك انواع مختلفة من لوائح الفئات ، تشير ربما الى اختلاف المبالغ والفئات من وقت لآخر . تنص احدى القوائم على ما يلي : (١)

- ١ - الذين حاربوا في بدر ٥٠٠٠ (درهم)
- ٢ - الذين اسلموا قبل صلح الحديبية (٦٢٨) ٤٠٠٠
- ٣ - المسلمون في ولاية ابي بكر (٦٣٤) ٣٠٠٠
- ٤ - المحاربون في القادسية وفي سوريا ٢٠٠٠
- ٥ - المسلمون بعد القادسية واليرموك ١٠٠٠
- ٦ - مجموعات اخرى متنوعة ٥٠٠ ، ٣٠٠ ، ٢٥٠ ، ٢٠٠
- ٧ - زوجات محمد ١٠٠٠٠
- ٨ - زوجات رجال بدر ٥٠٠
- ٩ - زوجات الفئات ٢ ، ٣ ، ٤ ٤٠٠ ، ٣٠٠ ، ٢٠٠
- ١٠ - زوجات فئات اخرى واولادهم ١٠٠

أحدى نتائج المبدأ الذي قام على أساسه الديوان كانت تأكيد انبثاق نخبة جديدة أو طبقة عليا نبيلة تحل محل طبقة الاشراف العربية السابقة ، موقعها لا يعتمد على محتدها بقدر اعتماده على ثروتها ورخائها . ويؤثر صراع المصالح بين الاشراف القدماء والجدد على السياسة في العصر الأموي . والأمويون ينتمون الى الطبقة القديمة، بينما نهض علي ومجمل عشيرة هاشم في غمرة تأييدهم للدين الجديد ، كما ان بعضا من انصار علي لم يكونوا شيعة بأفكارهم بل ، كحال الانصار في المدينة ، رجال استفادوا من مبدأ « الاسبقية » في الاسلام (٢) .

اعادة التنظيم التي اقترنت بديوان عمر جعلت الفتوحات الواسعة ممكنة . فلو استقر العرب في الاراضي المفتوحة او اصبحوا ملاكا غيايين في البلدان المجاورة ، لما توفر جيش يندفع الى مناطق جديدة . ولقد سهل نظام الاعطيات ان يمضي العرب سحابة نهارهم في الحملات . كانت الجيوش عربية محضة في البداية ، اما الذين اسلموا من غير العرب فقد قبلوا في الجيش ، لكن قبولهم كان مصحوبا في البداية بالتذمر وعدم المساواة في حق المشاركة بالغنائم . وقد بلغت القوة العددية العربية ذروتها حتى بنظام الاعطيات ، وما كانت الفتوحات الاموية ممكنة الا من خلال ضم القوة العددية للبربر في الغرب والفرس والخرسائيين خصوصا ، في الشرق .

وانهار مجمل ديوان عمر ثم انقرض ، لكن المؤرخين لا يشيرون بصورة محددة الى مراحل انقراضه . وبعد الانغماس في الدعة اصبح الرجال عازفين عن معاناة مشاق ومخاطر الحملات النائية ، وهو ماحدث حتى في حياة محمد . بعد الموجة الاولى من الفتح التي اوصلت المسلمين الى حدود العراق في الشرق ومصر في الغرب لم تعد عودة العرب الى الجزيرة العربية بين فتح وآخر عملية ، حتى لو ارادوا ذلك . وتطورت مدن المضارب والمسكرات ، ووجد الرجال مشاغل



تلهيمهم وتزويد في دخلهم خلال مكوثهم في تلك المدن ، وأصبح مسن  
الضروري خلق بواعث خاصة تقنعهم بمواصلة الحملات . ولم يعد  
ضروريا ، بعد أن اسلم العديد من سكان العراق الاصليين ، ان يقا تل  
كل المسلمين ، وما كانوا جميعا في الحقيقة يتحلون بالمؤهلات المطلوبة ،  
وهكذا اصبح التجنيد دعوة خاصة في حين اعتبرت بعض الوحدات  
شبه محترفة . لقد اعتمد العباسيون الاوائل الى حد لا بأس به على  
القوات الخراسانية . وشكل الخليفة المعتصم سنة ٨٣٥ خرسا  
مرافقا تألف افرادا وضباطا من المرتزقة الاتراك ، ولا بد ان يضع  
هذا التعيين نهاية لتطوع المسلمين العاديين . ويستمر ذكر الاعطيات  
بين الحين والآخر حتى حوالي سنة ٨٥٠ ، وربما كانت تمنح  
للمشاركين فعليا في الحملات ، ولعلها كانت جزءا بسيطا نسبيا  
من دخلهم .

وحتى حين اصبح القتال مهمة المحترفين فقط ، كان لا بد  
لهؤلاء دائما أن يكونوا مسلمين . وكان يطلب من مسلمين آخرين  
في اوقات الطوارئ الخاصة ان يتطوعوا للخدمة العسكرية . ولم  
يكن مطروحا اشتراك غير المسلمين او « الاقليات الدمية » ( التي  
سيرد ذكرها فيما بعد ) في الحملات العسكرية للدولة الاسلامية (٣) .  
في منتصف القرن التاسع عشر حل الرعب بالاقليات الدمية حين  
طرح أن عليها الانضمام الى قومية عثمانية واحدة مع المسلمين ، اذ  
يقتضي ذلك شمولها بالخدمة العسكرية . ولعل هذا الاحجام عن  
السماح لغير المسلمين بالقتال قد تضافر مع حقيقة أن اغلب الحروب  
التي خاضها الجيش الاسلامي « حروب مقدسة » تخص « في سبيل  
الله » . ويكتشف السير جون باغوت غلوب ( غلوب باشا ) متحدنا  
عن تجربته الطويلة في مسائل العالم العربي العسكرية أن الثورات  
العربية الحالية لا تزال تحمل « الفكرة القديمة بأن الجيش هو  
المدافع عن اخلاق الامة » (٤) . بهذه الطريقة يرتبط العالم الاسلامي  
الحديث بجذوره في الماضي .

## ٢ - « الاقليات الذمية » :

كانت علاقة المسلمين باليهود والمسيحيين مشكلة دائمة منذ زمن الهجرة . يتحدث القرآن عن وحي انزل على محمد ليكرر ويؤكد ما اوحى الى غيره من قبل ، خصوصا تورااة اليهود وانجيل المسيحيين . ولقد توقع محمد بالتالي ان يقبله اليهود والمسيحيون رسولا لله . وسرعان ما اتضح ان يهود المدينة ليسوا مستعدين لذلك . اما المسيحيون فقد كانت صلاتهم به قليلة خلال السنوات الاولى من حياته في المدينة فظل يأمل في ان يقبلوه . يهود المدينة وقعوا لمعاهدة تنظم علاقتهم مع محمد منذ البداية ، اما اليهود من خارج المدينة - اي يهود خيبر - فقد ادخلوا في الحلف الاسلامي بعد هزيمتهم او استسلامهم ، وطولبوا بجزية عينية من نتاج التمر ثمنا لحمايتهم . هناك ذكر لمعاهدات عقدت مع مسيحي العقبة ويهود مقنن المجاورين ومع مجموعات اخرى صغيرة حوصرت خلال حملة تبوك عام ٦٣٠ . وقد اشير عموما الى ان هؤلاء يتمتعون بـ « ذمة » او « جوار » الله ورسوله ، ولهم الحق في الاحتفاظ بالبنية الداخلية لحكوماتهم ، ويتعين عليهم مقابل ذلك سداد مبلغ معين يدفعونه طواعية في العادة (٥) .

هذا النظام تطوير للتقليد العربي حيث « تجير » القبيلة القوية القبائل او المجموعات الاضعف . ومن صميم شرف القبيلة القوية ان تبذل ما بوسعها لضمان فعالية جوارها ، وهو ما يدل على قوتها . وقد اتخذ اوائل الحكام المسلمين النهج ذاته ويذكر موقف لعمر اعاد فيه اموال سكان دمشق حين جلى عن المدينة ولم يعد بوسعه مواصلة حمايتهم . وقد اوحى بعضهم ان النظام الاسلامي في « جوار » الاقليات في شكله المتطور يرتكز على اعراف بيزنطية وساسانية . وبينما يحتمل ذلك في بعض التفاصيل الفرعية ، يبقى المبدأ الاساسي وثيق الصلة بالعرف البدوي العربي وهو ما يعول عليه في تحديد

## اصل النظام .

وجرى خلال الفتوحات تطبيق المبدأ الاساسي على نطاق واسع ، لكنه لم يكن متماثلا على الدوام ، فالاجراءات الدقيقة التي اتخذتها كل مجموعة اعتمدت على بنية حكومتها السابقة وموقف اعضائها المسلمين . وقد ميز المنظرون المسلمون اللاحقون ، فيما يخص الموقف ، بين مجموعات استسلمت طواعية دون قتال وتلك التي اكرهت على الرضوخ اثر هزيمة عسكرية ، اي خضعت اما « صلحا » او « عنوة » . . وقد اكان التعامل بالحل الاول افضل من الاخير ، الذي لم يكن عسيرا تماما . وكان الترتيب ذاته يشمل كل المجموعات اليهودية والمسيحية وغير المسلمة ضمن الامبراطورية الاسلامية . واستمر سريان مفعول عناصره الثلاث التي حددت في عصر محمد وهي الحماية من الاعداء الخارجيين ، الادارة الذاتية الداخلية ، والسداد لبیت المال . ثم جرى التمييز فيما يدفع الى بيت المال من « خراج » و « جزية » . لكن تسميات الضرائب وطابعها الدقيق اختلفت الى حد كبير . هذه « الاقليات الذمية » كانت تعرف جماعيا باسم « اهل الذمة » والفرد منهم كان « ذميا » (٦) . وفي الامبراطورية العثمانية استخدم تعبير « الملة » كناية عن المجموعة .

وبينما كان هذا النظام سياسيا بالدرجة الاولى فقد افترض دائما ان تلك الاقلية او الملة كانت متوافقة في احترامها للدين ، وهو افتراض نابع من الرؤيا الفكرية للقرآن ، وتعبير عنه فكرة ارسال الرسل الى القبائل والجماعات . والجماعات الدينية المتألفة مع المسلمين كانت من اليهود والمسيحيين بالدرجة الاولى ، ويفترض ان هناك جماعات عديدة غيرها بعدد ما ارسل الله من رسل . وميزة « الاقلية الذمية » لا تمنح الا للجماعات التي اتبعت رسولا او نبيا . اما الوثنيون في الجزيرة العربية ، كما اتضح من قبل ، فليس امامهم من خيار سوى « الاسلام او السيف » ، اي ان على المجموعة

التي لا تقبل الاسلام اما ان تقاتل المسلمين او ترحل عن المنطقة التي تشغلها . وقد عرفت الاقليات الذمية باسم « اهل الكتاب » باعتبارها تتبع انبياءها . والحق ان الدين التوحيدي ذي النصوص المدونة قد لقي كمفهوم تفسير كيراليا للغاية فأصبح الزرادشتيون والهندوس والبوذيون من « الاقليات الذمية » أيضا .

ولنظام الملة محاسن متعددة . وقد ظل صالحا طوال قرون عديدة ، وحتى انهيار الامبراطورية العثمانية في الواقع . ورغم انه اندثر الآن في الشرق الاوسط فآثاره لا زالت قائمة في شكل محاكم مستقلة خاصة بالجماعات الدينية المختلفة . ومشكلة الاقليات في الشرق الاوسط الحديث هي ارث من النظام المملّي (٧) واشارة ايضا الى الفشل في ايجاد بديل ملائم له . في الايام الاولى للامبراطورية الاسلامية كان المسيحيون القاطنون في مصر والهلال الخصيب افضل حالا ربما من حال الذميين في ظل الحكام العرب ومن الوضع الذي كانوا عليه عند الافريق او البيزنطيين . احد اسباب صلاحية النظام ما ساد لدى العرب السابقين للاسلام من ان شرف القبيلة الصحراوية ليبيدي في فعالية حمايتها او جوارها ، وسرى شيء من هذا القبيل على الحكام المسلمين في معاملتهم للذميين . وبصورة خاصة لقي غير المسلمين تسامحا دينيا حقيقيا في ظل الاسلام يفوق كثيرا ما لقيه غير المسيحيين في دول العصور الوسطى المسيحية . هناك بالطبع استثناءات لذلك ، وحين يكون الزمن عصيبا يلقي غير المسلمين غنما ، ويتصادف احيانا ان يشجع حاكم ما تتكىل الدهماء للذميين لكي يصرف السخط عن نفسه . غير ان وجود الاقليات الذمية كان حسنا بصورة عامة .

هناك نقيصة واحدة جدية يعاني منها الذمي ، فهو دائما مواطن من الدرجة الثانية اذا صح التعبير . وقد مارس هذا العامل خلال القرون ضغطا متواصلا على الذمي ليصبح مسلما . ووجد على الدوام سيل من المهتدين غير بصورة تامة وبمرور الزمن من تسببه

المسلمين الى غير المسلمين . وقد شكل الذميون الاغلبية الساحقة من سكان الولايات الجديدة بعد الفتوحات العربية مباشرة ، لكن عددهم تضاعف بسبب الاهتمام الى الدين وعوامل اخرى معاكسة ، مما جعل المسلمين اغلبية مرة اخرى . اختفى المسيحيون بأكملهم في شمالي افريقيا وآسيا الوسطى ، وتبدرت جماعات يهودية صغيرة امر بقائها في اراض اسلامية عديدة ، غير ان بعضها هاجر خلال القرن الحالي . وجلب الفتح العثماني في أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر المزيد من المسيحيين الى الحكم الاسلامي ، لكن انحسار الامبراطورية العثمانية والدعم الذي تلقاه المسيحيون من أوروبا الغربية وروسيا أتاح لمعظمهم الحصول ثانية على استقلالهم .

### ٣ - ادارة الولايات :

في جزء سابق من هذا الفصل ذكر المسلمون باعتبارهم نخبة عسكرية في الامبراطورية الاسلامية خلال العهد الاموي . ولعله تعبير مهذب عن « جيش احتلال » ، هكذا في الواقع بدأت الادارة الملكية ، وحالما ازدادت الهداية الى الاسلام بدأت النخبة المسلمة ، وهم مواطنو الدرجة الاولى ، تتسع تدريجيا لتشمل العديد ممن لم ينخرطوا في العمل العسكري . وحين تفتح الولايات للمرة الاولى كان الاجراء المعتاد ان يتولى الجيش ادارتها . وكان سكان الولايات يمنحون لقب « الاقليات الذمية » ويحتفظون بقسط كبير من ادارتهم الداخلية بالقدر الذي يسمح به مكوث حاكميها السابقين وعدم فرارهم منها . وتصبح الادارات بذلك مسؤولة امام قائد جيش المسلمين فتسلمه او لضابطه المالي الضرائب المتفق عليها ، ويظل القائد مسؤولا مباشرة عن ادارة المسلمين فقط . وتالف هؤلاء

القادة في البداية من رجال الجيش فقط ، ولكن حين قامت مدن  
المسكرات في الولايات ، وحين استقر المسلمون في مدن قائمة من  
قبل دمشق ، شغل المنصب مسلمون مدينيون ايضا ، رغم ذلك ،  
اسهمت بساطة النظام في سرعة التكوين الامبراطوري للعرب .

وفي البداية كان القائد المنوط به حكم ولاية ما ، او الحاكم ،  
يدعى « العامل » او « الامير » في حدود اضيق . وكان عموما يختار  
مساعديه ، ثم اصبحت كلمة « عامل » تطلق بمرور السنين على  
المسؤول عن اموال الولاية بما فيها جباية الضرائب . وفي اواخر  
العهد الاموي كان الخليفة يعينه مباشرة ، وقد يكون له نفوذ  
يوازي نفوذ الوالي . واجب آخر يضع على عاتق الوالي الذي  
يتصادف وجود مسلمين مدينيين في ولايته وهو الحكم في المنازعات .  
وبمجرى الزمن اسندت هذه المهمة الى القاضي الذي اصبح مختصا  
شيئا فشيئا .

وبتأثير السنين والقرون وبنهوض واندثار العديد من السلالات  
كان طبيعيا ان يطرأ تغيير على تفاصيل ادارة الولايات ، ولا يوجد  
ذكر لمبادئ مستحدثة ذات اهمية كافية لادراجها في دراسة  
ك هذه .

## الفصل الخامس

### الانتماء الى الجماعة

#### ١ - حركة الخوارج :

حركة الخوارج لها ، كأغلب مثيلاتها في التاريخ الاسلامي ، جانب ديني وآخر سياسي ، فهي قد تعتبر سلسلة من الثورات السياسية او سلسلة من الهرطقة الفقهية . واللفظة العربية للخارجيين هي «الخوارج» ومصدرها «خارج» ومفردا «خارجي» . ويذكر ان الحركة بدأت بعد عام او عامين من تنصيب علي حين « خرجت » عن جيشه مجموعة من أتباعه متعللة برفضها لقبوله مبدا التحكيم . وكان علي قادرا على التصالح مع أوائل المنسحبين غير ان انسحابا ثانيا وقع ، وانتهى بمقتل غالبية المشاركين فيه .

ويسجل انه اندلعت خمس ثورات « خارجية » خلال حكم علي ،  
ضمت كل منها حوالي مائتين من الرجال ، وست عشرة ثورة خلال  
حكم معاوية يترأوح عدد المشاركين فيها بين ٣٠ - ٥٠٠ رجل (١) .  
واظهرت ثورات الخوارج على علي ان الحركة لم تقتصر على مناهضة  
الامويين .

الاساس النظري لحركة الخوارج كان الشعار القرآني  
« لا حكم الا لله » (٢) . وجرى تفسير ذلك فيما بعد ليشمل ضرورة  
ارتكاز القرارات السياسية على كلمة الله في القرآن ، ولعل اعتراض  
الخوارج على التحكيم كان راجعا الى عدم رسوخه . ولعل الحكمين  
أقرا شرعية وراثية الامويين لخلافة عثمان تمشيا مع واجب الشار  
له . كما زعم الخارجيون الاوائل انهم يقتفون قتلة عثمان الذين برروا  
مقتله بدعوى خروجه عن حكم الله بعدم ابقاعه العقاب المنصوص  
عليه في القرآن . ولكن يلاحظ انه لا يوجد في صفوف الخوارج من  
شارك في مقتل عثمان .

وترتبط بهذا الشعار نظرية سياسية وفقهية تنص على  
اخراج متركب الاثم الاكبر من الجماعة . وقد لا تبدو هذه مسألة  
جدية تماما لدى القارئ العربي الحديث ، غير انها كانت تحظى  
بأهمية قصوى لدى العربي . ويجب التذكير ان شخصا كهذا لن  
تكون له أية حقوق طبقا لنظرية الصحراء ، وان الحياة والمتاع  
مرتبطان بالانتساب الى جماعة تكفل حمايتها . فاذا تبين ان سلوك  
امريء ما كان مهينا تلجأ القبيلة الى طرده ، فتظل حياته عرضة  
للخطر حتى يجد من يحميه ، لقد سحبت عشيرة محمد حمايتها  
عنه في البداية ، ربما لسبب ما اشيع عن تعريضه بأسلافه العشيرة ،  
فلم يعد بمقدوره العودة الى مكة اثر رحلة في الجوار حتى عثر على  
عشيرة أخرى مستعدة لحمايته (٣) . اما حين تكون الهيئة الحامية  
ليست مجرد قبيلة او عشيرة بل جماعة بأسرها من المسلمين ،



فالنفي يصبح اشد وقعا ، اذ يتعين على المرء عندها أن يهيم على وجهه باحثا عن حماة بديلين . لقد كان مبرر مقتل عثمان انه طرد من الجماعة لخروجه على نص قرآني ، فأحل دمه لكل مسلم ، اي لم يعد قتله اثما . هذا بالاضافة الى ان قتله اصبح واجبا بسبب اغتصابه غير الشرعي لمنصب قائد جماعة المسلمين .

كانت للعقيدة القائلة بخروج مرتكب الكبيرة « ١ » عن الجماعة اشكالات سياسية جديدة ، فهي تتيح على وجه الخصوص لجماعة صغيرة ما ان تقرر شكل التطبيق الخاص بها . ولقد بلغت العقيدة مستوى متطرفا في واقع الامر عند جماعة عاصية عرفت باسم « الازارقة » ( ٤ ) ، وهؤلاء كانوا أفضل قليلا من قطاع الطرق ، وروعوا البصرة والمنطقة الواقعة شرقها في بلاد فارس طوال اكثر من عشر سنوات بدءا من عام ٦٨٤ ( خلال فترة الاضطرابات الناتجة عن الحرب بين الامويين وابن الزبير ) ، مبدأهم الاساسي ان عدم الانضمام اليهم وعدم « الهجرة » الى معسكرهم ، حسب تعبيرهم ، هو في حد ذاته اثم اكبر ، وهكذا فالعدد القليل نسبيا من الازارقة الارهابيين هم المسلمون فقط ، اما الآخرون الذين يستمون بالاسلام فهم كفرة في عرف الازارقة . هذا يعني ايضا انه يحل قتل جميع هؤلاء الكفرة دون ارتكاب اي اثم ، وقد أقدم الازارقة في واقع الامر على ارتكاب المجازر الواسعة كلما سنحت لهم الفرصة . وحتى حين افلح الامويون في اخضاع ابن الزبير ، استغفرهم اخضاع البقية الباقية من الازارقة عاما او عامين .

ولم يكن كل المتعاطفين مع الخوارج في البصرة مستعديين للخروج الى معسكر الازارقة واقرار قتل الخصوم دون تمييز .

---

« ١ » الكبيرة هي الاثم الاكبر ، وكانت المسألة مدار خلاف طويل في الفكر الاسلامي .

وهؤلاء الذين بقوا تعين عليهم ايجاد طريقة لموازنة عقائدهم مع ممارستهم ، وكان عليهم خصوصا ان يبرزوا استعدادهم لمواصلة العيش في كنف رجل لا يعد مسلما في نظرهم . نقطة اخرى ثانوية تخص السماح للنساء « المؤمنات » بالزواج من رجال يعتبرونهم « كفرة » . وقد ظهرت آراء حاذقة في مجرى المناظرات كان اهمها تلك المتعلقة بتعريف « الكافر » و « المشرك » . لقد ناقش بعضهم ان هذه التسميات لا يمكن اطلاقها على امرىء ما الا اذا انكر الله او اشرك به . بعضهم كان مستعدا للاعتراف بان الشخص العادي غير « الخارجي » مجرد « موحد » وليس مسلما . بهذه الطريقة بدأوا يقرون ان الانتساب الى الجماعة يتضمن شيئا اكبر من اجتناب المعاصي ، شيئا يخص عنصر الايمان الفكري . واهم طائفة في الخوارج المعتدلين هي « الاباضية » (٢) التي لا تزال بقاياها في الجزائر وعمان وامكنة اخرى (٥) .

ليست الاحداث المرتبطة بالخوارج هامة من وجهة نظر تاريخية عامة . غير ان الافكار التي تضمنتها الحركة اسهمت في السياسة الاسلامية اكثر مما يلوح للوهلة الاولى . باختصار ، النقطة التي يجب ايضاها هي ان حركتي الخوارج والشيعة استجابتان لمعاكستان للوضع ذاته ، الوضع الذي انتجه تحول البدو

- 
- «٢» يعدد الشهرستاني في « الملل والنحل » فرق الاباضية على النحو التالي :
- الحفصية : اصحاب حفص بن ابي المقدم الذي قال ان بين الشرك والايمان خصلة واحدة هي معرفة الله .
- الحارثية : اصحاب الحارث الاباضي الذي خالف الاباضية في قوله بالقدر على مذهب المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل .
- اليزيدية ، اصحاب يزيد بن ابيس الذي قال بتولي الحكمة الاولى قبل الاراقة ، وتبرا من بعدهم الا الاباضية فهو يتولاها .

العرب الى نخبة عسكرية في الامبراطورية . واذ يشعر الشيعة انهم بغير مأمن يتوجهون الى زعيم مبارك باحثين عنده عن النجاة لسبب جذورهم الضاربة في الفكرة العربية الجنوبية عن القرابة المقدسة . وبالمثل، توجه الخوارج عند احساسهم بالخطر الى جماعة مباركة اذا صح التعبير بحثا عن النجاة . وينحدر اغلب قادة الخوارج من القبائل العربية الشمالية التي لم تكن لها تجربة في القرابة المقدسة ، لكن القبيلة والاصل القبلي لهما ربما اعتبار رفيع (٦) .

ولتدعيم الرأي القائل ان الخوارج في بحثهم عن الامان تطلعو الى المجتمع المبارك ، قد يشير المرء الى الطريقة التي شكلوا بها مجموعات صغيرة لا تشبه القبائل او العشائر الفرعية البدوية ، بل هي اقرب الى محاولة احياء المجموعات السالفة التي عاشوا في كنفها ، ولكن على اساس اسلامي . وتشابه الزمر « الخارجية » مع المجموعات البدوية يزيد به تفوقهم في الشعر والخطابة ، وهي المسائل التي اشتهرت بها بعض قبائل الصحراء القديمة . الا ان الدليل الرئيسي على تأثر نشاطهم بفكرة المجتمع المبارك هو طردهم لمرتكب الخطيئة الكبرى خارج مجموعتهم . ويجب رقد هذا الدليل بحقيقة انهم تحدثوا عن مجموعتهم باعتبارها من « اهل الجنة » والآخرين جميعهم من « اهل جهنم » . وقالوا انه طالما كان مصير مرتكب الكبيرة هو جهنم فالاحتفاظ به داخل المجموعة يعرضها بأكملها للخطر ، وستنأى بذلك عن الفوز بجنت النعيم ولن يضمن افراد المجموعة مكانهم في الجنة . ويمكن للمرء ان يستخدم مصطلحا مضريا فيقول ان الايمان الجوهري يكمن هنا في ان بلوغ مغزى الحياة هو في الانتساب الى هذه الجماعة .

في الحقل السياسي انتقد الخوارج اتباع الزعيم على اساس ان ضلال الزعيم سيؤدي الى ضلال الرعية . من جهة اخرى لا يبدو

انهم تبينوا رؤية مماثلة لرؤية « صوت الشعب هو صوت الله » Vox Populi Vox Dei وهناك قول منسوب الى محمد ( قد يكون منتحلا ) يذكر فيه انه « لن تجمع امتي على ضلال » واصبح ايقاف الامة واجماعها فيما بعد احد جذور القانون . ومع ذلك ، ربما كانت الفكرة البعيدة للخوارج تطويرا للمفاهيم السابقة للاسلام حول النبالة وفقدانها . والجماعة الاسلامية كانت جماعة « نبيلة » باعتبارها قائمة على بنيان مقدس وقاعدة مقدسة في الحياة ، ولا بد لها ان تسلك سلوكا حسنا ، بمعنى آخر يتجنب المجتمع المبارك الاخطاء ويضمن الامان بقدر اتباعه لقواعد الوحي السماوي .

## ٢ - تعاضد جماعة المؤمنين الصادقين :

لقد غالى الخوارج في التأكيد على شيء ذي اهمية عظيمة في الاسلام ، ألا وهو فكرة كون الجماعة الاسلامية جماعة مباركة ، قائمة بتصميم الهي لتضمن نمطا فائقا من الحياة لابنائها . وادرك الخوارج المعتدلون بالتدريج ، ولأنهم واصلوا العيش بين المسلمين ، انه ليس باستقلاعتهم الحفاظ على مبادئهم الاساسي في أنهم وحدهم الفائزون بالجنة وان مصير المسلمين غير الخارجيين هو جهنم . وبدأ بعض المعتدلين منهم في « ارجاء الحكم » على مسائل معينة ، كشرعية بيع الاماء « المؤمنات » ليكن محظيات لـ « الكفرة » . وصدف ان الاطروحة « الخارجية » الرئيسية القائلة ان « الاثم الاكبر ينفي خارج الجماعة » واجهت تحديا صريحا من الفرقة المسماة « المرجئة » (٣) . لقد تمثلت اطروحتهم المضادة في مسألة

---

«٣» اصناف المرجئة حسب الشهرستاني : اليونسية ، العبيدية ، الفسانية ، الثوبانية ، التومية ، الصالحية . اما بالمعنى العام فهناك مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة .

ما اذا كان على الاثم الفردي الذي ينتمي الى « اصحاب النار »  
ويطرد من الجماعة ان يرجأ الحكم عليه الى قرار الله في يوم القيامة  
وهو امر لا يجيب عليه الانسان . ان مبدأ عدم طرد الاثم الاكبر من  
الجماعة مقبول من كافة المسلمين تقريبا ، وهذا الجزء من آراء  
« المرجئة » مقبول من الهيئة الرئيسية للمسلمين . وتعتبر الكتب  
الخاصة بالمذاهب الفقهية ان مجموعات متعددة من « المرجئة » تعد  
هرطقة في اعتبارات تخص مسائل ثانوية وليس فيما يخص  
اطروحتهم الرئيسية .

وكان لمبدأ ابقاء الفرد عضوا في الجماعة رغم ارتكابه الاثم  
الاكبر تأثيرات عملية متعددة . فحينما تعاقب كافة « الكبائر »  
بطرْد مرتكبيها من الجماعة ( أو موتهم ربما ) يبرز اتجاه لتخفيض  
مستوى الافعال التي تعد في حكم « الكبائر » . ومع ذلك فالحكم  
الصالح يقتضي المعاقبة على الجريمة حتى لو لم يكن ذلك جديدا  
لتسويق الاخراج أو الموت . وهكذا برر مبدأ المرجئة معاقبة المجرمين  
دون اخراجهم عن الجماعة كما برر ايضا سلوك المسلمين الذين واصلوا  
العيش في ظل حاكم لا يقرونه لكنهم لا يتطلعون دوما الى فرص  
اغتيال . وهكذا قيُض للمرجئة ان ينتقدوا الامويين ويدعمونهم في  
آن معا ، فضربوا بذلك مثلا على اتجاه بارز لدى المسلمين يتمثل  
في تجنب أي عصيان ضد الحاكم الفعلي .

كانت نتيجة القبول العام لمبدأ المرجئة المركزي ان طبقت فكرة  
الجماعة المباركة على هيئة المسلمين بأكملها . كان المسلمون في  
مجموعهم من « اهل الجنة » ، وكان ينبغي معاقبة المجرمين ، غير  
ان رجال الدين علقوا الامل في ان يكون للمجرم المسلم حظ في الجنة .  
وكانت العقيدة التي لاقت اوسع قبول هي ان المسلمين الذين  
ارتكبوا المعاصي سيعاقبون عليها ، وقد تتم العقوبة في الحياة

الدنيا او في الآخرة ، فاذا كانت الحال كذلك فهم سيمكثون في جهنم ردحا من الزمن ثم يقبلون في الجنة بشفاعة محمد . وهكذا فالجماعة الاسلامية بمعنى حقيقي جماعة يتوصل الفرد فيها الى الخلاص او الهدف الرئيسى في الحياة . ويتذكر المرء التاكيد المسيحى « لا منجاة خارج الكنيسة » Extra Ecclesia Nulla Salus

وهكذا ظلت فكرة الجماعة المباركة قائمة في المصطلح الدينى الذى تظهر فيه عادة في الاسلام . لكنها مسألة تثير اهتمام السياسى الاسلامى او الغربى ، بصرف النظر عن موقفه الشخصى من الدين . ان الجماهرة العظمى من المسلمين السنة ، بسبب معتقداتهم عن الجماعة ، يبدلون في سبيلها تفانيهم العميق . والجماعة هي التي اعطت لحياتهم مغزى ، واعطتهم هوية يفخرون بها . وما كان العديد من انجازات الثقافة الاسلامية - كصياغة نظام هائل من الحقوق والاخلاق - ممكنا الا من خلال الطاقات التي اطلقها الحماس في سبيل الجماعة ، كما ان احد العوامل التي قادت الى انتشار الاسلام في افريقيا الاستوائية وآسيا الشمالية الشرقية هو الثقة الذاتية للمسلم العادى ، والمنبعثة من فخره بجماعته ، وباختصار ، وحتى في العصر الحاضر ، فان مواقف المسلمين نحو الجماعة الاسلامية لا يتجاهلها رجل الدولة الا في ضائقته .

### ٣ - شروط الانتساب الى الجماعة :

الجماعة الاسلامية الاولى كانت ، في راي الغربيين ، دينية وسياسية . ولذا حدد الانتساب الى الجماعة على اسس دينية ، وهذا يقضى الى الوضع الغريب الشاذ في أن الشروط الدينية تحدد الانتساب الى جماعة سياسية . وهكذا ، وحتى من موقع دراسة

الأفكار السياسية ، من المفيد النظر بإيجاز إلى الشروط الدينية لعضوية الجماعة .

« المؤمنون » هي الصفة الأكثر إطلاقاً في القرآن على اتباع محمد ، أقل منها وروداً صفة « المسلمين » التي أصبحت نموذجية بعد وفاته . من الناحية اللغوية ، الصفتان تستعملان كاسمين رغم أنهما اسمي فاعل مشتقين بدورهما من المصدرين « إيمان » و « اسلام » . ولسوء الحظ لا تتطابق دلالة لفظة إيمان Faith الانكليزية مع معنى الكلمة في اللغة العربية ، والتي تعني في بعض سياقاتها « ما يجعل المرء مؤمناً » . ويبدو أن الاسلام سمي في مراحله الأولى بالدين « الحنيف » والفرد المسلم « حنيفاً » ( وتؤخذ عادة بمعنى التوحيد الذي ليس مسيحياً ولا يهودياً ) ، لكن هذا الاستخدام توقف وهو لا يعني هنا أكثر من ذلك ( ٧ ) . ( ويمكن ابتداء ملاحظة عابرة : طالما أن كلمة « مسلم » تعني « الشخص الذي يسلم نفسه » وليس مجرد صفة عامة ، فهي لا تطبق على أشياء مجردة كالفن والثقافة . الصفة المناسبة هي « إسلامي » وهكذا ، فكلمة « مسلم » ليست مثل « مسيحي » التي هم اسم وصفة في الوقت ذاته بل مثل « سلمي » أو « يهودي » وهما اسمان فقط . ورغم أنه يمكن استعمال الاسم بدلاً من الصفة في اللغة الانكليزية ، فهذا ليس وارداً حين تتوفر صفة له ، وسيبدو غريباً التحدث عن « فن السلمي » أو « دين اليهودي » ) .

في حياة محمد كان هناك معياران مختلفان يجعلان الإنسان مؤمناً : ومسلماً المعيار الأول يتعلق بالممارسة ويسري على الجماعات لا على الأفراد : إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ( الأشبه بالفريضة والتي اعتبرت في فترة ما شكلاً من الاتاة ) . ويذكر هذا المعيار الثاني في القرآن . المعيار الثاني كان أشبه بفعل الولاء للجماعة وكان أكثر علاقة بالذات . أنه ترديد عبارة الاعتراف بالإيمان أو « الشهادة » بصيغة « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » . وتروى حكاية

عن اعرابي وثني ورد اسمه في قائمة من اثني عشر شخصا مطلوبين خلال فتح مكة ، وانه تفادى الموت باختفائه لفترة من الزمن ثم ظهوره فجأة في حضرة محمد وإدلائه بالشهادة قبل التمكن من اعتقاله ، مغزى الحكاية ان مجرد ترديد الشهادة جعله مسلما ومحي ذنوبه كوثنى . ويرتكز الجزء الاول من صيغة الشهادة على عدد من الآيات القرآنية ، ولعل الصيغة كاملة لم تستخدم الا بعد فترة طويلة من وفاة محمد ، بدلالة ان الحكاية يحتمل انها طورت في مجرى تناولها . ومع ذلك فلا شك في ان شيئا من طبيعة هذا المعيار استعمل في حياة محمد .

بالإضافة الى هذين المعيارين فقد تعين على المنتسب الى الجماعة حتى نهاية المرحلة الاموية ان يكون عربيا ، ومن ثم كان على غير العرب عند اعتناقهم الاسلام ان يصبحوا من الموالي للقبائل العربية . ولعل هذا يرجع الى ان الجماعة الاسلامية اعتبرت هيئة عربية من القبائل العربية المتحالفة مع محمد او الخليفة . هذه النقطة لا تهمنا اكثر من ذلك .

وتطور حركة الخوارج المعيار الاول ليصبح متعلقا بالممارسة . وكانت تلك محاولة لجعل القياس الأدنى من السلوك شرطا لمواصلة الانتساب الى الجماعة . ولم تكمل المحاولة بالنجاح ، فقبلت الجماعة بأسرها بدلا من ذلك الرأي القائل ان الخطأ في السلوك ، سواء الأثم او ترك الصلاة ، لا تضع الفرد خارج الجماعة . وعنى ذلك في مناقشات رديفة ان الأبرز هو المعطى الثاني ، أي الإدلاء بالشهادة . ويتفق اغلب الباحثين على أنه لا بد من توفر الإيمان في القلب ( في الروح ) والاقترار على الشفتين ، لكنهم يختلفون حول ضرورة الممارسة . ويطرح البعض ان الإنسان الذي يمتلك درجة عالية من ممارسة دينه يمتلك «إيمانا» أفضل من صاحب الدرجة الضئيلة . واعترض بعضهم على ذلك بالقول ان «الإيمان» لا يمكن ان يريد او ينقص باعتباره غير مرئي ، ولعلمهم فهموا «الإيمان» في أنه ما يجعل المرء عضوا في الجماعة ، على المرء بوضوح اما ان يكون عضوا



في الجماعة او لا ، ولا يوجد انصاف حلول .

واسس مسلمون أفراد عديدون عقائد أو مبادئ نظريات  
فقهية يمكن ان تحظى بالقبول . تلك العقائد يقبلها أتباعهم المقربون .  
بعضها لاقي قبولا أوسع ، لكنه لم ينل مكانة تقارن بالعقيدة  
النيقاوية Nicence « » في العالم المسيحي . يعود هذا جزئيا  
الى انه لم يظهر من هو قادر على جعل العقيدة ملزمة لكل المسلمين .  
تبع ذلك حدوث تشعب في الرأي حول نقاط العقيدة التي يجب على  
الانسان ان يؤمن بها اذا أريد اعتباره مسلما . رغب بعض الفقهاء  
اللاحقين في جعل قبول عقيدة صافية إجباريا لكل المسلمين . القليل  
منهم طالب المسلم العادي ان يكون قادرا على تقديم برهان عقلي عن  
كل فقرة من الايمان . ولم يلق اي منها قبولا عاما مع ذلك . النقطة  
التي أفتق عليها السواد الاعظم من المسلمين كانت ان « الشرك »  
يفضي الى ايقاف اسلام المسلم . وهو في الواقع الحاح على النصف  
الاول من الشهادة ، أي « لا اله الا الله » . وبمعنى ما يجب قبول  
النصف الثاني ايضا ، أي « محمد رسول الله » ، اذ ان ترك الاسلام  
الى جماعة اخرى ، حتى اليهودية او المسيحية ، كان « ردة »  
عقابها الموت .

نقيض الايمان هو « الكفر » ومنه « الكافر » ( وجمعها كفار  
او كافرون ) . كان الكافر في الاساس خارجا عن الجماعة الاسلامية ،  
اما عند الخوارج فمرتكب الكبيرة هو الكافر . حينما اتسعت  
المناظرات الفقهية أصبح مألوف ادعاء الفقيه بأن بعض آراء خصمه  
اللدود ترقى الى مستوى « الكفر » ، وبلغوا بذلك حد اشتقاق  
كلمة « التكفير » لتعني ان فلانا كافر . ولانه لا يوجد اتفاق واسع  
على كفر عقيدة معينة ظل « التكفير » دون تأثير عملي . وقد وضع  
الغزالي ( ت ١١١٠ ) كتابا ينتقد فيه استخدام عبارة التكفير دون

« » مذهب ينسب الى المجمع المسكوني المنعقد في نيقية بآسيا الصغرى سنة

تميز . وفي حالة العلاج ، المتصوف الذي حكم عليه بالاعدام سنة ٩٢٢ بتهمة الهرطقة ، يظهر لويس ماسينيون الذي درس حياته وتعاليمه يداب وعناية انه قبل الحكم عليه كان ينبغي اتهامه ليس بالكفر فقط بل ايضا ب « الزندقة » ، وهو تعبير له ، رغم ترادفه مع « الكفر » ، مغزى اضافي يخص الايمان الهرطقي الذي يهدد أمن الدولة (٨) . وتصور محاكمة العلاج انجاه العلماء المسلمين الى تفادي معاقبة المسلمين بجرائم دينية بحثة ، حتى حين يكون اتجاهم قاسيا في مظهره .

ومن موقع الاهتمام بالافكار السياسية يعطي هذا التطور الفقهي رؤية لطبيعة التعاضد داخل الجماعة الاسلامية . انها اولا و اخيرا جماعة محايدة ، جماعة يولد فيها المرء . ورغم ان الاسلام يوصف في الغالب بأنه دين تبشيري ، فقلما يفاخر المسلمون باهتدائهم اليه ، وفي الحقيقة لقد أخفوا حقيقة الهداية ، لعلهم أحسوا انه بينما جنى المهتدون فوائد جمة لانفسهم فالدين الاسلامي لم يترسخ او تزداد عظمته بالتفاف هؤلاء الناس حوله . ان سممة الاسلام كجماعة محايدة تظهر بوضوح اكبر من خلال بعض المسلمين لطرد امرئ ما من الجماعة لانحراف في الايمان او لممارسة طقسية ما . والشرك او الالتحاق الفعلي بجماعة دينية منافسة هو بصورة رئيسية ما يقود الى طرد كهذا ؛ ويسود احساس ان مرتكب هذين الاثمين قد تجاوز ما يمكن لاختيه المسلم ان يقبله ، في الجانبب الايجابي تعد الشهادة من الناحية السياسية تعبيرا عن قبول عام بقيم الاسلام ونظرته العالمية ورؤيته الفكرية . وحين ينظر المرء الى الاسلام عبر القرون يتاثر حقا بدرجة التعاضد الجماعي التي بلغها . أحد العوامل التي أسهمت في ذلك كان خلق رؤيا فكرية متجانسة جسدت وفاقته الرؤى الفكرية السابقة في المناطق التي يسود فيها الاسلام حاليا ( هي مسألة ستدرس بالمزيد من التفصيل في الفصل التالي ) . والمواضيع التي عالجهما الفصل التالي هامة باعتبارها تظهر بعض البنى التحتية لذلك التعاضد .

## الفصل السادس

### المؤسسة الدينية

#### ١ - تشكيل المؤسسة الدينية :

لقد لوحظ على الدوام ان التطور السياسي للعالم الاسلامي يختلف تماما عن تطور اوربا بسبب غياب الكنيسة . الحقيقة الساطعة للملاحظة كهذه تخفي مع ذلك حقيقة وجود مؤسسة في الاسلام ، او لعله من الافضل القول بوجود سلسلة من المؤسسات التي تمارس فيها جملة من وظائف الكنيسة (١) . وهكذا فاحدى نقاط الاهتمام في دراسة كهذه هي القضاء في انشاء المؤسسة الدينية بين الثقافتين ، من المرغوب فيه لذلك محاولة اعطاء تقييم لنمو وطبيعة المؤسسة الدينية ، كما سميت ،

## في العالم الاسلامي .

ربما كان هناك القليل في حياة محمد مما يمكن تسميته دراسة او مناقشة دينية . لقد حفظ العديد من المسلمين بالطبع اجزاء كبيرة من القرآن ، والقليل منهم دونه . الاعراف تقتضي مع ذلك الرجوع الى محمد اذا ارتاب المسلمون في امر ما ، وحدثت المناقشات الخطيرة الاولى حول المسائل الدينية في مجرى الحرب الاهلية التي أعقبت اغتيال عثمان سنة ٦٥٦ . ومثل كل المناقشات المبكرة بين المسلمين كان لها جانب ديني وآخر سياسي . لقد كان مستحيلا في الواقع بالنسبة للعرب المسلمين في هذه المرحلة ان يناقشوا اي شيء الا بمعناه الديني ، فنظام الافكار الموجود في القرآن طبع عالمهم الفكري بأكمله . حتى مناوئي الدولة الاسلامية الذين ثاروا على الحكومة في المدينة عشية موت محمد - « حروب الردة » - كان عليهم ان يقيموا ثورتهم على اساس ديني مدعين النبوة اسوة بمحمد ، ولم يكن مدهشا ان الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي وجدت منفذا لها في الحركة الخارجية عبرت عن نفسها بلغة دينية . وحتى عام ٩٠٠ او ٩٥٠ على الاقل ، وربما لفترة اطول ، كانت لكل المناقشات الدينية بين المسلمين دلالة اجتماعية او سياسية . وحتى في العصر الحاضر ، يعثر على الجانب الديني بدلالة نفسه . وتواصلت النقاشات التي اثارها الخوارج ، وكبر حجمها . واصبح مظهرا من مظاهر الحياة في المدن الاسلامية ان يجلس الرجال في المساجد ويناقشوا كل انواع المسائل . في تلك المناقشات يجلس اولئك الذين يتصفون بصفات القيادة الفكرية في مكان يعلو على اقرانهم ، ويعترف بالرجل من ذلك الطراز رئيسا حسن الاطلاع لجماعة ما . ويتحلق الآخرون حوله ، وتكون المرحلة التالية ان يبدأ في اعطاء التعاليم للجالسين من حوله . ومن الصعب اعطاء تواريخ لمرحلة عملية تدريجية كهذه ، ولكن يبدو انه في مشارف عام ٧٥٠

ظهر شيء غير بعيد عن التعليم الشكلي يعطى في المدن الرئيسية .  
ومن المؤكد انه في عام ٧٥٠ كانت هناك مجموعات من رجال ذوي  
ذهن مشترك في مسائل القانون الديني وقضايا اخرى ، ومن وجهة  
اولى تمكين تسمية هؤلاء « مدرسة القانون الديني » . من وجهة  
ثانية يتحدث المؤرخ يوليوس فيلهاوزن عنهم باعتبارهم « معارضة  
الثقة » للخلافة الاموية . ومع هذا ، هناك خطوط فكرية مختلفة  
ومتعددة بين هؤلاء الناس ، والرجل منهم يحمل افكارا عن اغلب  
الواضحة ، ومن الافضل القول بـ « حركة دينية عامة » في العهد  
الاموي (٢) .

اغلب الذين اهتموا بالمسائل الشرعية اسسوا العباسيين في  
الحقيقة ، فالامويون اتبعوا عرفا عربيا سابقا للاسلام اكثر من اتباعهم  
القواعد الاسلامية النوعية . ، وكانت نتيجة هذا التأييد ان نالت  
« المدارس القديمة » بالذات قدرا من اعتراف الحكومة العباسية  
بها ، واختير العديد من القضاة من بين الرجال الذين تعترف  
« المدارس » باطلاعهم الشرعي . وطبقت الحالة ذاتها على كل القضاة  
واصحاب المناصب حين تطلب الامر المعرفة الشرعية . وفي مقابل  
الاعتراف مارس العباسيون ضغوطا على المدارس الشرعية في  
المدن الرئيسية لضمان درجة من التماسك والاتساق ، ونجح  
العباسيون جزئيا في سعيهم لهذا الهدف ، وحدث هامش واسع من  
الاتفاق ، ولكن لم تشذب كافة التنوعات ، ولا تزال عند المسلمين  
السنة اربع مذاهب شرعية مختلفة في المالكية ، الحنفية ، الشافعية ،  
والحنبلية .

وكان ينبغي بتدليل العديد من الصعوبات قبل ان يفلح المشرعون  
في انجاز نظام قانوني كامل للامبراطورية . لقد ضم القرآن بين دفتيه  
عددا من القواعد الشرعية ، لكنها عنيت اساسا بالمسائل التي كان  
على الجماعة الاسلامية الناشئة في المدينة ان تتخذ بشأنها قرارات  
 عاجلة . وفي المسائل الاخرى كان محمد واتباعه يتبعون العرف

السائد قبل الاسلام . كانت « المدارس القديمة » في البداية تجيب عن سؤال « ما الذي ينبغي عمله ؟ » بالقول ببساطة « اينا كذا وكذا . . » . واحد نتائج ضغط الحكومة العباسية في سبيل التماثل انها اجبرت المشرعين على تعليل قولهم «ينبغي عمل كذا وكذا» في النهاية اصبح المعيار المقبول من كافة السنة انه اذا تعذر وجود قاعدة قرآنية صريحة فيجب اتباع « الحديث النبوي » ، اي رأي الرسول في حادثة ما وما اقدم عليه من فعل ازاءها . ثم اتفق العلماء المسلمون فيما بعد انه لكي يكون الحديث « صحيحا » يجب ان يؤيد الحادثة سلسلة من الناقلين على الوجه التالي تقريبا : يذكر «أ» انه سمع «ب» يوما يقول انه سمع «ج» يروي انه كان حاضرا حين روى «د» ان محمدا قال . . . «أ» و «ب» و «ج» و «د» اشخاص حقيقيون ، وقد جمعت المعاجم السيرية بطريقة يستطيع المرء تبينها من خلال امكانية الاتصال بين «أ» و «ب» ، وبين «ب» و «ج» ، وبين «ج» و «د» الذي يفترض انه عرف محمدا شخصا ، ويعرف هؤلاء بالاسم الفني « الصحابة » . هذا القبول العام لمفهوم الحديث يعزى الى الشافعي ( ت ٨٢٠ ) مؤسس المذهب الشافعي في الفقه . ولم يتحتم على المشرعين ان يتعاملوا مع صعوبات موضوع مهنتهم فقط . كانت هناك ايضا طبقة من الاشخاص مرتبطة بالادارة العباسية ومعاوية للمشرعين . وهي المجموعة المعروفة باسم «الكتبة» او ما يمكن ان نسميهم الموظفين المدنيين او الاداريين . وينحدر اغلب هؤلاء من اشخاص شغلوا مواقع مشابهة في الامبراطورية الساسانية ولاح انهم تلقوا تدريبا مهنيا على عملهم كان « الكتبة » عنصرا من عناصر « الكتلة الاوتوقراطية » التي كانت منشغلة في القرن الاول من الحكم العباسي ( ٧٥٠ - ٨٥٠ ) في صراع محتدم على السلطة مع « الكتلة الدستورية » . اراد هؤلاء الكتبة خليفة « استبداديا » على اعتبار انهم استغلوا الكثير من سلطة الخليفة

وتنازعوا مع المشرعين اذ راوا فيهم مدعين يحاولون تقييد سلطة الخليفة ببسط القانون السماوي على كل مناحي الحياة ، وهو القانون الذي ينبغي ان يخضع له الخليفة ، والذي كان المشرعون مخولين بتمثيله . وفي عام ٨٥٠ اصبحت واضحة للعباسيين ان امبراطوريتهم يمكن ان تستقر اذا استمالوا نفرا من « الكتلة الدستورية » وقبلوا بصورة عامة مفهومها عن الحكم .

وطالما ان تبني الحكومة للسياسة الجديدة قبل عام ٨٥٠ عنى سيطرة الشكل السني للاسلام في ارجاء الخلافة العباسية ، فقد اخذت المؤسسات الدينية تنشئ نفسها . واستمر عمل وضع النظم حوالي قرن آخر ، لكن خطوط التطور الرئيسية تقرر عام ٨٥٠ . وكان ينبغي ان تركز حياة الجماعة الاسلامية في مختلف جوانبها على « الشريعة » او القانون السماوي . والنظرية هكذا في كل حال ، وهناك استثناءات كما سنرى فيما بعد . كانت المؤسسة الدينية تضم ممثلي الشريعة المشهود لهم والبنية الفكرية المرتبطة بهم ، هؤلاء هم « العلماء » . وكان العلماء يشرفون على التعليم العالي المتشكل حديثا ولهم اختصاصات شتى ، غير ان الشريعة ظلت جوهر التعليم العالي الاسلامي لاسباب اصبحت جلية الآن . ومن المفيد عند هذه النقطة التمعن في مضمون هذا التعليم العالي ومكانته في حياة الجماعة .

## ٢ - تشكيل النظرة الاسلامية الى العالم :

قد تكون المؤسسة الاسلامية الدينية كما وصفت من قبل اعطت الانطباع بكونها هيئة رخوة التنظيم وتمتلك سلطة ضيقة في حقيقتها . غير ان انجازات هذه المؤسسة كانت نتاج نظرة عالمية ، او نظام تفكري سيطر على اذهان ملايين السكان في مهد الاسلام ،

وكان له اقوى التأثير على تفكير سائر المسلمين الآخرين . ولم تكن هذه حالة ملء فراغ ، فحين ظهر الاسلام في المشهد ، كانت الاراضي التي قام عليها جزءا من العالم المسيحي وموطنا لانظمة فكرية مسيحية وليدة . واختفى معظم هذه الانظمة الهيلينية المسيحية واستبدلت بالنظرة العالمية الاسلامية ، ولم تكن هذه النتيجة حاصلة سياسة مقصودة من جانب الزعماء الفكريين المسلمين ، بل تمت عبر تفاعل عوامل معينة في تكوين اوائل العرب المسلمين . من المهم اذا محاولة فهم هذه العوامل وطريقة تفاعلها التي قادت الى سيطرة استبدادية للنظرة العالمية الاسلامية .

هذه النظرة العالمية للعرب كانت بدائية قبل الاسلام . والتاريخ لم يكن بالنسبة لهم اكثر من نهوض وانحدار القبائل ، كما افتقدوا الاحساس بالتطور التسلسلي للتاريخ . وربما كان هذا هو السبب في عدم اكثر انهم بالماضي السحيق او اصل الكون . لقد اعتبروا ان احداث حياتهم محكومة بقوة مبهمة اسموها «الزمان» او «الايام» ، كناية عن «القدر» . هذه النظرة العالمية كانت من آلفها الى يائها هشة ، ويمكن في ضوئها القول بوجود فراغ . اما بالنسبة لمن اسلموا فقد ملء هذا الفراغ بنظام من الافكار عبر عنه او تضمنه القرآن . وباستثناء القضايا السابقة للاسلام كان من المستحيل على العرب المسلمين ان يفكروا بلغة غير قرآنية . حتى العرب الذين ظلوا ردحا من الزمان على حافة الدولة الاسلامية تأثر تفكيرهم بالافكار القرآنية . وطالما قيد النظام العقلي التفكير السياسي لجزيرة العرب قبل الاسلام فالبنى السياسية المستحدثة للدولة الاسلامية في المدينة والامبراطورية التالية لها كان لا يمكن تصورها بمعزل عن الشروط القرآنية ، اي الشروط الدينية .

وكان فتح سوريا ومصر والعراق في عقدين من الزمان قد ادى الى احتكاك العرب المسلمين بثقافة فكرية ارقى مترافقة اساسا مع



اشكال مختلفة من الدين المسيحي . وكانت ردود افعال المسلمين على هذه الثقافة الارقي تحكمها تجاربهم السابقة في المدينة، حيث سخر اليهود من بعض الافكار والحقائق القرآنية . وقد احسن محمد ان هذا يشكل تهديدا لاساس الدين الاسلامي ذاته ، فاتخذ المسلمون موقفا عدائيا من اليهود . وقاد التوسع خارج حدود جزيرة العرب الى علاقات عدائية مع المسيحيين . وحين أصبح المسلمون جيشا يحتل اراض مسيحية واسعة، نهى المسلمون مسبقا للشك في الافكار والبراهين المسيحية . وقد جهد مفكرون مسلمون مجهولون انطلاقا من بعض التلميحات في القرآن الى اشاعة نظرية « تحريف » النصوص الدينية المسيحية واليهودية (٣) . والنظرية رغم تعقيدها لم تكن متماسكة كليا ، وعدم تماسكها هو احدى مزاياها . كان هدف النظرية تحصيل العربي البسيط الذهن القادم من الصحراء ضد حجج سكان المدن المسيحيين الاكثر حنكة ، ومن هنا فانعدام التماسك لم يكن تخلفا ؛ فاذا فشل شكل ما من نظرية « التحريف » في دفع النقد المسيحي، فالشكل الآخر سيلقى حظا اكبر من النجاح . وفي الواقع رفض المسلمون الاصغاء الى الاحكام القائمة على صيغ مسيحية على اساس ان « تحريف » التوراة يجعل تلك الاحكام باطلة . وكان على المسيحيين ان يعلقوا على الحوار او يجادلوا من منطلقات المسلمين . كل هذا يفيد ان العربي المسلم ظل قانعا بقبوله النظرة العالمية القرآنية .

وما كان لوضع كهذا ان يظل مناسبا الا بصورة مؤقتة ، طالما دخل الاسلام في نهاية القرن السابع سكان المدن المثقفون في العراق وولايات اخرى . ولقد تطلب هؤلاء نظرة عالمية مستكملة التفاصيل او هي في الحد الذي كانوا يمتلكونه من قبل على اقل تقدير . ويمكن رؤية اعظم انجازات العلماء المسلمين في انكبابهم على الافكار القرآنية لادخالها في تلك النظرة العالمية . ومنذ البداية كانت الاستعارة ضئيلة ، وكان منهجهم اقرب الى البدء من المعتقدات الفعلية للعرب

المسلمين ودمجها في اتجاهات متعددة . كان الاهتمام في بعض الاحيان نظريا او اكاديميا ، ولكن كان هناك على الدوام مسوغ عملي لهذا الجهد . ومع اهداء العديد من غير العرب الى الاسلام لم يعد ممكنا الافتراض اكثر من ذلك ان الجميع يفهمون القرآن . وتضافر مع ذلك اعارة بعض الاهتمام الى شرح النص او « التفسير » . ويمكن ان تضاف اليه دراسة النحو العربي والصرف . وقاد علم الصرف الى دراسة الشعر العربي الجاهلي ، طالما يمكن العثور فيه كما قيل على المعنى الصحيح للكلمات . اضيف الى ذلك ايضا مادة عن تاريخ واحقاب الجزيرة العربية . وطالما ان فهم النص القرآني يعتمد على معرفة الظروف التي انزل فيها ، فقد تعين ثانية العودة الى دراسة « سيرة محمد » و « مغازيه » .

وبهذه الطريقة اخذت النظرة العالمية البسيطة نسبيا في القرآن تتسع وتحيط بها سلسلة كاملة من النظم الدراسية سميت «العلوم الادبية العربية» ، ومع ذلك لم يكن هذا كل شيء . فالشعر الذي تضرب جذوره عميقا في تراث العرب واصل نموه وازدهاره ، وازيفت الآداب الى الشعر . وفي المسار المذكور ذاته طغى على السطح ركام هائل من الاحاديث والروايات عن محمد ، ونتج عنه مجموع جديد من الانظمة احتلت مكانا مرموقا في النظرة العالمية الاسلامية . ولم يكن على العلماء ان يحفظوا الاحاديث عن ظهر قلب فقط ، بل توجب عليهم دراسة اصالتها وصحتها وسيرة رواتها وناقليها . وكان الفقه ، كما اشير من قبل ، هو تاج العمارة الفكرية الاسلامية . وبالإضافة الى دراسة تفاصيل الممارسة الشرعية اُمر الانتباه الى النظرة الشرعية تحت عنوان « جذور القانون » ، وكذلك دراسة تاريخ الخلافة او الامبراطورية الاسلامية بدرجة طفيفة ، وذات أهمية عملية ، لاعتبارات ادارية فضلا عن اهميتها الجوهرية . ثم اضيفت الجغرافيا . وهكذا ، دون الاخذ

بأي شيء من مصادر خارجية ، ثم تزويد المسلمين بعالم فكري لا ينقصه شيء .

بالإضافة الى ذلك جرى بعض الاقتباس من الثقافات السابقة في ارض الاسلام ، غير ان هذه الاستعارة روقبت بحذر لئلا تغطي او تدخل تعديلا كبيرا على النظرة العالمية القرآنية الجوهرية . لقد اقتضت حالات اهتداء المسيحيين الى الاسلام الحصول على شيء اكثر ايجابية من مجرد النظرة الدفاعية حول «تحريف» التوراة ، فقبل المسلمون مع الزمن مادة توراثية وافرة ، غير انها عمليا شكلت امتدادا لقصص جرى التلميح اليها في القرآن . أما أجزاء التوراة التي لا يرد ذكرها في القرآن فلم يلتفت اليها . الشيء ذاته صحيح بالنسبة للاعراف التاريخية المسيحية . ويعطي ابن الاثير (ت ١٢٣٤) في تاريخه العالمي الشامل مكانا اوسع لقصة يوسف او خصصت لها سورة كاملة في القرآن ) من المكان الذي يفرده لكامل تاريخ الامبراطورية الرومانية . لقد اطلع المسلمون على الاعمال التاريخية المسيحية لكنهم اعتبروا افعال الذميين او « الكفار » لا مغزى لها . ويقنع ابن الاثير بادراج قائمة بأسماء الاباطرة وفترات حكمهم ، وهو ما يفيد المسلمين في منظور تاريخي . واخذ شيء اكثر من التراث التاريخي الفارسي ، ويعود السبب دون شك الى اندماج الفرس في الجماعة الاسلامية ، كما اخذت دروس عديدة من ساسة فرس خلال مسار الامبراطورية ( وهو موضوع اهتمام الفصل التالي ) .

ذات أهمية فائقة ايضا الطريقة التي تم فيها تمثيل بعض الجوانب من التراث الفكري الاغريقي في النظرة العالمية الاسلامية . لقد انجزت ترجمات من العلوم والفلسفة الاغريقية في مطلع القرن التاسع نتيجة موجة الاهتمام العملي بالطب والتنجيم . ثم وجدت مجموعة من الفقهاء المسلمين تعرف بـ « المعتزلة » أنه من المناسب استخدام مفاهيم واحكام اغريقية في الدفاع عن الاسلام ضد مناوئيه

الداخليين والخارجيين . ولاقت هذه المفاهيم والاحكام قبولا من تيارات مختلفة في الفكر الاسلامي . ويظهر في اعمال الفارابي ( ت ٩٥٠ ) وابن سينا ( ت ١٠٣٧ ) شكل من الافلاطونية الجديدة معدل بصورة تناسب البيئة الاسلامية . وقد اعتبرت هذه هرطقة ولم تحظ بالموافقة الاجماعية ، غير ان الغزالي ( ت ١١١١ ) ادخل منطقتها ومفاهيمها الميتافيزيقية في التيار الرئيسي للفقه السني فأصبحت بذلك جزءا من النظرة الاسلامية . ولان الكثير من العلوم الاغريقية تم تمثله في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فقد بلغت جمهرة واسعة من الفقهاء والمفكرين والعلماء اعلى مراحل الحياة الفكرية فتفوقت على مفكري العالم المسيحي في هذه الفترة . وهكذا قادت الجهود الفكرية للمؤسسة الدينية الاسلامية عبر القرون الى نظرة عالمية اسلامية بكل نظمها الداعمة ، فاستبدلت وطورت الثقافات المسيحية وغيرها في الشرق الاوسط .

فيما قيل حتى الآن اعطيت رؤيا ما للطرق التي اتخذها الامر . الكثير منها عزي الى الثقة بالنفس عند العرب ، تلك التي جعلتهم واثقين كل الثقة من صحة آرائهم وعازفين عن رؤية اية قيمة في آراء غيرهم . فقد الحوا من جهة اولى على تقديم مادتهم هم واخذوا بها كأساس للحوارات حول كل المواضيع . من جهة ثانية اهلوا الآراء البديلة ، وبالتأكيد على « تحريف » التوراة اجبروا المسيحيين لمجادلتهم على ارضية اسلامية ، ولم يظهرها اهتماما بانجازات المسيحيين في الامبراطورية الرومانية . ويستكمل رفض الآخرين ب « الاستعارة الخفية » ، أي تطويع المادة غير الاسلامية دونما اعتراف بها . وقد تسبب الكثير من حكمة الشرق الاوسط الى محمد في شكل الاحاديث . وسرعان ما ادرك الفقهاء المسلمون ان العديد من الاحاديث لم تكن صحيحة واصيلة ؛ ولكن اذا اكتسب احداها شيوعا ما فباطاله من الصعوبة بمكان ، وهكذا حتى تلك الاحاديث

التي اعتبرها بعض الفقهاء منحولة أصبحت معقولة وتتردد على نطاق واسع .

وإذا ذاع بين المسلمين رأي اعتراضى او جزء من معلومات ما، عندها يجب نقض ذلك الرأي قبل رفضه . وقد بذلت عناية كبيرة في مجال النقض لتجنب ذبوع الراي المضاد ، ويذكر ان الفقيه الشهير احمد بن حنبل (ت ٨٥٥) انتقد صديقا له كان قد صور حججه في نقض المعتزلة ( الهراطقة في نظر الاثنيين ) بعرض دقيق لآرائهم ؛ ولاحظ احمد بن حنبل انه ربما اكتفى الجميع بقراءة العرض دون متابعة النقض . انه مثال لرؤيا تشيع اليوم عند دعاويين الحديثين (٤) .

وبينما تصعب معرفة مقدار التخطيط المسبق لعملية صياغة النظرة العالمية الاسلامية ولا مرأى في انها كانت ناجحة بصورة ممتازة . وترعرعت بين المسلمين لفترة من الزمن آراء أسهمت ، في مرحلة مواتية، بشيء ذي قيمة في المخزون العام، ثم خبت وتلاشت تماما . وهو حال الافكار غير الاسلامية التي تنبثق وسرعان ما تبتهت وتتلأشى بأسرع مما بدأت او تظل حبيسة حلقة متناقضة من الناس . ولقد تأثرت بالنظرة العالمية الاسلامية حتى تلك القطاعات من « الاقليات الذمية » التي رفضت الاهتداء بعناد . هكذا ساد البناء الهائل للفكر الاسلامي في ثقافة الشرق الاوسط . ولعل هذه السيادة لم تكن اكبر من المسيحية الكاثوليكية في أوروبا الغربية خلال العصور الوسطى ، لكنها انجزت في مواجهة خصوم افضل تعبئة مما واجهته أوروبا الغربية .

### ٣ - المؤسسة الدينية والحكام :

كانت المؤسسة الدينية منذ لحظة اقرارها من قبل العباسيين

عند وصولهم الى السلطة في موقع ضعيف . فالحكام يتولون في الغالب امر تعيين العلماء اعضاء المؤسسة الدينية . وعلى من اراد تولي منصب القاضي ان يتجنب الاساءة الى اولئك المسكين بزم الامور ؛ وبدا ان هناك مرشحين للمناصب اكثر من المناصب ذاتها . العلاقة التي قاد اليها هذا الوضع تصورها احداث ما سمي « المحنة » « ١ » من سنة ٨٣٣ ولغاية ٨٤٩ . ولاسباب سيجري شرحها بمزيد من الاستفاضة في الفصل التالي سن قانون سنة ٨٣٣ يوجب على الموظفين الكبار في العاصمة والولايات ان يعلنوا على الملأ قبولهم بالعقيدة الفقهية القائلة بخلق القرآن . ورغم ان العديد منهم لم يؤمن فعليا بهذه العقيدة فقد اعلنت غالبيتهم العظمى ايمانها ، فهي لم تحمل معتقدا يوازي في قوته مغبة فقدان المنصب والمشاق المادية التي تعقب الرفض . وقد اشار بعض الفقهاء الى ان توسيع « الوقف » يعطي للعديد منهم درجة من الاستقلالية ويمكنهم من كسب عيشهم بادارة املاك الوقف (٥) . ورغم هذا التخفيف ظلت حالة الضعف الجذري قائمة .

ولعل حالة الضعف هذه هي التي سببت ازدياد جمود النظام الشرعي . اهم مخاطرها انها اتاحت للحاكمين ممارسة الضغوط

---

« ١ » يذكر « بروكلمان » ان التفكير الاعترالي انتهى في ما يتصل بالصفات الالهية الى الفكرة التي سبق لجهن بن صفوان ان قال بها وهي ان القرآن ليس ازليا بل مخلوق . ولقد وفق المعتزلة في اقتناع الخليفة المأمون نفسه بهذه النظرية فاعلنها سنة ٨٢٧ عقيدة الدولة الرسمية وامر بامتحان جميع الدين يرفضون القول بها . واول ضحايا هذا الاضطهاد الفكري كان الفقيه المحدث احمد بن حنبل . وتفسير « وات » في القسم الثالث من الفصل السابع جدير بالاهتمام حقا .

على القاضي في حالات معينة بهدف الفوز بقرار في صالحهم . وكلما زاد القانون تعقيدا زادت منافذ الخروج عن العرف وتيسر ايجاد المخلصين المطيعين والممثلين . رغم ذلك اصبح القضاة بمرور الزمن اشد التزاما بسابقيهم . اما حق « الاجتهاد » ، وهو استخلاص القرار في ضوء مبادئ عامة ، فقد جرى تقييده ، واشيع ان « باب الاجتهاد قد اغلق » ، ويرجع تاريخ اغلاقه في مطلع سنة ٩٠٠ ، غير ان دليلا آخر يوحى بتاريخ يسبق ذلك بقرنين من الزمن على الاقل (٦) . وهو اذ عنى فقدان المرونة في القانون فقد شكل في الوقت ذاته دافعا عن الاجراءات القضائية في وجه الحاكمين واتاح للقاضي مقاومة الضغوط باعتبار ان القرار المتخذ في نقطة متنازع عليها قرار ناجز استنبطه سابقوه ولم يعد بمقدوره تعديله .

وكما ذكر سابقا ، كان للمؤسسة الدينية منافسها المتمثل في « الكتبة » ، وهي المراتب المختلفة من الاداريين المستخدمين مباشرة من قبل الحاكمين او المؤسسة الحاكمة . وقد قرر الحاكمون بانتهاء « المحنة » حوالي سنة ٨٥٠ ان من الاجدى لهم بسبب الظروف العامة في الامبراطورية الاعتماد على العلماء والجمهرة التي تعاضدهم اكثر من اعتمادهم على الكتبة . وطوال قرن كامل بعد سنة ٨٥٠ لاح الازدهار على العلماء ، لكن بغداد والمناطق المركزية من الامبراطورية وقعت عام ٩٤٥ تحت سيطرة البويهيين ، سلالة سادة الحرب من الشيعة . وكانت دون شك فترة هامة في تطور صف العلماء ، فاستاثروا بمعظم مسؤولية حفظ البنية السنية للمجتمع ، وفي الوقت الذي كان فيه البويهيون يشجعون تشكيل العلماء الشيعة ، وللأسف لم تدرس هذه النقاط بصورة وافية . شهد القرن الحادي عشر انحدار البويهيين ، وفي سنة ١٠٥٥ وضعت السلالة السلجوقية السنية التركية ايديها على بغداد ، ثم مدوا سيطرتهم في القرن التالي على اواسط الاراضي الاسلامية .

وادرك السلاجقة انه يمكن تدعيم سلطاتهم بالدعم الايديولوجي من العلماء السنة ، فأقيم تفاهم ، بلغ حد التحالف احيانا ، بين الحاكمين الفعليين والمؤسسة الدينية . وقد فاق في مداه الفهم الذي قام بين اوائل العباسيين والمؤسسة الدينية الجينية في ذلك الوقت .

تعزى هذه الخطوة الهامة الى مبادرة الوزير الكبير « نظام الملك » « ٢ » الذي بدأ حوالي سنة ١٠٧٠ في تأسيس مدارس سميت بالمدارس النظامية نسبة اليه ، وذلك في ما يزيد عن عشر مدن رئيسية في الامبراطورية من بينها بغداد . وهدفت هذه الكليات الى تلقين أعلى مستوى ممكن من الارشاد في الانظمة المختلفة المطلوبة لدعم الشكل السني من الاسلام ؛ وكان يدرس فيها كبار فقهاء ومحدثي ذلك الزمان . ولم تؤد هذه الى تنظيم التعليم العالي بترتيبات ونظم مختلفة عن سابقتها فحسب بل اعتبر مستوى التعليم في المدارس الجديدة المؤهل المناسب لشغل وظيفة « الكاتب » في الدرجات العليا من الادارة الامبراطورية . وباختصار ، حقق العلماء نصرا مبينا على خصومهم القدماء « الكتبة » ، واعتباراً من هذه اللحظة حفلت مراكز الخدمة الادارية برجال ينحدرون مباشرة من الطبقة الاجتماعية للعلماء .

وقد سارت معظم البلدان الاسلامية على النهج ذاته وان تعددت تنوعاته المحلية حتى بدأ التأثير الاوربي في القرنين التاسع عشر والعشرين في افراز التبدلات . ومن المهم هنا الاشارة بحجم اتجازات المؤسسة الدينية والنقاط التي روضخ فيها العلماء للحاكمين . ولم يكن انجازهم الايجابي انهم نالوا الاعتراف بمكانتهم

---

« ٢ » كان له اثر واضح في رعاية مختلف فروع المعرفة . لقي مصرعه على ايدي الحشاشين .



الخاصة ، بل في ان الاعتراف ينطوي على الاقرار بسيطرة الشريعة على بنية المجتمع . ونتيجة هذا الاقرار الاخير ظل بناء المجتمع الاسلامي ثابتا على حاله تقريبا وسط الهزات السياسية في القرون القليلة التالية . وقد سيطرت الشريعة لروح اضافي من الزمن على جوانب اخرى من حياة البشر العاديين ، غير ان تلك الجوانب اخذت تتناقص بسبب جمود الشريعة الذي جعل التكيف مع الظروف المتغيرة عسيرا .

والحق ان عناصر الفشل كانت قائمة منذ البداية . ان اعتراف العباسيين والحكام اللاحقين بالمؤسسة الدينية وتعاليمها لم يكن كاملا ابدا ، ولم يبلغ سائر مناحي الحياة . ورغم ان الشريعة في مفهومها ادخرت المثلث الاخلاقي الاسلامي للحياة باسرها فهناك مناطق معينة لم تصل اليها ابدا ، والواضح ان الحال ذاته ساد علاقة الخليفة او السلطان بوزرائه الرئيسيين ، وحين لا تحظى سياسات الوزير برضى الخليفة يزعج به في السجن ويجرد من املكه وقد يصل الامر الى شنقه دون ظل لمحاكمة ، وهكذا فقد العلماء اهتمامهم بهذه المنطقة ، حتى انهم لم يبدلوا محاولة لتطبيق مبادئ الشريعة فيها ، وايضا ، بينما عني اعتراف الحاكمين بالمؤسسة الدينية انهم عاجزون عن تطويع الشريعة باية طريقة وقادرون على ادارتها فقط ، فقد كانوا قادرين على توسيع رقعة المناطق المشمولة بالقوانين الادارية . وبتأسيس المحكمة وتعيين « القاضي » او القاضي الشرعي اصبحت تحديد اختصاصات المحكمة والقاضي مسألة ادارية ؛ ولم يعد ممكنا تطبيق جزء خاص من الشريعة في غياب دستور مناسب تستند اليه المحكمة وقضاتها .

طور الحاكمون ايضا مؤسسات قضائية او شبه قضائية لم تلتزم بالشريعة جزئيا او كليا ، ومنها وظيفة « المحتسب » التي يعتقد انها انشئت على نموذج الوظيفة البيزنطية *Agaranomos* وتضمنت ايضا اشرافا شاملا على الآداب العامة ، بينما كانت

« الشرطة » تتولى السلطة القضائية الجنائية . وكان القاضي يمارس شكلا من اشكال الاستئناف ، وهو بالمعنى الفني استئناف الحاكم الذي عين القاضي والمسؤول في النهاية عن ادارة الشريعة؛ وعمليا ، كان الحاكم يعين منبرا خاصا باسم « النظر في المظالم » ويعالج مسائل عديدة بدرجة تحرر ما من الشريعة (٧) . بكل هذه الطرق كانت الممارسة تطمس انتصار المؤسسة الدينية غير ان انجازها العظيم ظل قائما ، الا وهو خلق نظام راسخ للمجتمع .

كانت الظروف التي ينبغي لاجزاء المؤسسة الدينية ، او البارعين منهم على الأقل ، ان يعملوا فيها ابعد عن ان تكون كافية . ومن كتابات الغزالي ( ت ١١١١ ) وخصوصا الجزء الافتتاحي من عمله « احياء علوم الدين » وبعض اجزاء سيرته الذاتية « المتقذ من الضلال » (٨) يستخلص المرء ان اهتمام علماء عصره انصب على تطوير عملهم . وقد تملك هذا الامر رؤيتهم ودفعهم الى اختيار تلك المواضيع التي لا تتمتع بأهمية عملية لكنها تظهر تمكنهم من مغالقة العلم ، ووجد الغزالي في ذلك انحرافا عن روح العلم وانصرافا الى البحث عن الثروة واحتفاء مدمرا ، وقد أسندت اليه في مرحلة مبكرة احدى افضل الوظائف العلمية في بغداد لكنه نبذ العمل بعد اربع سنوات لينخرط في حياة الزهد .

المظاهر الاولى لما كان مقدرًا له ان يصبح مؤسسة دينية منافسة يعود تاريخها الى القرن الذي أعقب وفاة الغزالي ، وهي الطرق الدينية او طرق الزهد (٩) . وقد تبني مسلمون افراد منذ فجر الاسلام حياة صوفية وتسكية ، فالتف من حولهم في بعض الاحيان رجال ونساء من الصفوة . وتوفر تقليد صوفي بصورة متواصلة ، لكن نظاما للحياة العامة لم يعيش بعد عقد او عقدين . وفي مطلع القرن الثالث عشر ظهرت الطرق التي ستلبث حتى القرن الحالي . وربما كان ظهور الطرق في هذا المشرق بافتقار العلماء الى قيادة معنوية وبغلاقتهم الوثيقة المتنامية مع الحاكمين مما استدّر

شعور العامة ان العلماء انحازوا نهائيا الى صف السلطة ضدهم .  
والمؤكد ان الطرق حظيت بدعم شعبي واسع ، واكتسب « الذكر »  
عند الكثيرين بمعنى اكبر من مجرد اداء فروض العبادة المنصوص  
عليها في الشريعة ، اي الصلوات الخمس . وكان عدد اصحاب الذكر  
قليلا نسبيا ، لكن معظم ساكني المدن والقرى في مصر القرن التاسع  
عشر مثلاً ارتبطوا بصاحب طريقة ما وحضروا « حلقات ذكره » .

وقد ووجه تهديد الطرائق للمؤسسة الدينية الناجزة بحزم .  
فمن جهة اولى منحت الطرق درجة من الاعتراف ، اقدم عليه  
الحاكمون اساسا وحظي برضى المؤسسة الدينية ( ١٠ ) . لقد  
ادرك الحاكمون بوضوح ان الطرق تمارس وظيفة هامة في مساعدة  
العامة على قبول قدرهم . وكان الاعتراف الجزئي بالطرق قد  
اتاح للحاكمين ان يسيطروا بشكل ما على اتجاهاتها الهرطقية .  
من جهة ثانية كانت الطرق متفككة وعاجزة عن تشكيل مؤسسة  
دينية واحدة ، كما كانت تأملاتها ايضا بعيدة في مجملها عن التيار  
الاساسي للحياة الفكرية الاسلامية بحيث لم تصب فيه او تحول  
مجره ( ١١ ) . وهكذا فشلت المؤسسة الدينية الجديدة الكامنة في  
التطور وبدأت تندثر في مشارف القرن العشرين ، وكان اندثارها  
هذا نتيجة اسباب داخلية . المؤسسة الدينية القديمة احتفظت  
بموقعها في الهيئة السياسية ، لكن قدرتها على ممارسة وظائفها  
تضاءلت شيئا فشيئا خصوصا وانها اخذت تتباطأ بصورة غير معقولة  
في تكييف نفسها مع ظروف القرنين التاسع عشر والعشرين . وقد  
استبدلت فعليا ببيئة جديدة من المفكرين دون ان يشكل هؤلاء  
مؤسسة دينية ، وهو ما سيتضح فيما بعد .

## الفصل السابع

### شكل الصراع السياسي

#### ١ - الارث الملكي الفارسي :

الهدف الاساسي من الفصل الحاضر هو دراسة الشكل الدقيق الذي اخذه الصراع السياسي في ظل حكومة اوتوقراطية قوية . الفترة التي يجب بصورة خاصة اخذها بعين الاعتبار هي القرن التاسع ، والعامل الهام في الصراع كان اجماع العديد من الناس على الصورة الى نوع الحكومة المرتبطة تقليديا بالسلالة الفارسية الساسانية . وهكذا قبيل الوصول الى الصراع نفسه يجب أن نلقي نظرة على التبدلات التي طرأت خلال نصف القرن الاول من الحكم العباسي ( ٧٥٠ - ٨٠٠ ) . اهم هذه التبدلات

ينضوي تحت لافتة الارث الملكي الفارسي .

لقد تحتم على المسلم غير العربي ، حتى سنة ٧٥٠ ، أن يصبح « مولى » لقبيلة عربية عقب اسلامه ، وهو ما شرح من قبل . وكان ابناء القبيلة جميعهم ينظرون باستعلاء الى الموالي ويعاملونهم ككائنات ادنى مرتبة . ويشتمل الامر في بعض الاحيان على عواقب اقتصادية . وقد تنامي لدى بعض الفرس او الآراميين المتفرسين ، الذين شارك اجدادهم في الثقافة الراقية نسبيا والتي اسست في العراق ثم انتشرت في بلاد فارس ، استياء عارم من الفطرسنة العربية . ويبدو أن العباسيين تلقوا الدعم الاساسي من الموالي ، رغم دعم بعض العرب ذوي الميول الشيعية ومعظم الحركة الدينية العامة . والتزم العباسيون بتلبية مطامح الموالي بسبب ما تلقوه من دعم الفرس . وقد وضع حد لمنزلة العرب الخاصة من خلال تلاشي نظام الاعطيات خصوصا ، وساعد في ذلك دون ريب التشديد الجديد على الشريعة او القانون المنزل . الاسلام في جوهره دين كوني كل المؤمنين به اخوة على قدم المساواة ، والحظوة التي تمتع بها العربي المسلم كانت بدعة تسللت خفية .

النزعة العربية الخالصة اثبتت قصورها في المفاهيم السياسية المطلوبة لتسيير دفة الامبراطورية . ولا يسع حاكم الاراضي المترامية السماح لاشخاص دون مسؤوليات بعرقلة العمل المجدي ، وهو ما كان وشيكا حين اقدم الامويون على استشارة مجلس المسلمين العرب البارزين . هناك اشارات الى ان الامويين اخذوا يهتمون بالاشكال الفارسية للحكومة (١) . لكن النفوذ الفارسي تزايد بتسليم العباسيين سدة السلطة ، خصوصا بعد ان عنى نقسل العاصمة الى العراق الزام الخلفاء باستخدام « كتبة » من بين الاشخاص الذين ورثوا قدرا ما من الارث الاداري الفارسي . المظهر الاكثر جلاء للتبدل كان صعوبة وصول المسلم العادي الى الخليفة ، خصوصا بعد ابتداء محكمة صورية من النمط الفارسي . في الوقت

ذاته تضاعل نفوذ طبقة الاشراف سواء من انحدروا من الارستقراطية العربية السابقة للاسلام أو رجال بدر والمسلمين الاوائل الآخرين . ولم يكن الخليفة ملزما باستشارتهم . وفقد هؤلاء الرجال مكانتهم كطبقة واستبدلوا بنوع جديد من الحاشية التي يضعها الخليفة عموما وتعتمد على احسانه وفضله . رجال الحاشية الجديدة كانوا في الغالب رجالا يملكون موهبة ادارية وجد الخليفة انها مفيدة لتسيير الامبراطورية . مثل هؤلاء قد يرقون بسرعة الى ارفع المناصب وينالون ثروات طائلة ، وقد يفقدون كل شيء بالسرعة ذاتها . اما ابناءؤهم فليس لهم أن يحتفظوا بالمزايا التي كانت لآبائهم الا اذا تساوا معهم في الموهبة . وهكذا فالقليلون فقط هم الذين اعتبروا ارستقراطية دائمة خلال قرون التاريخ الاسلامي بعد تولي العباسيين للخلافة سنة ٧٥٠ . وفي اوقات لاحقة أصبح شائعا ان يحيل الاثرياء بعض املاكهم الى « وقف » لاحفادهم . ورغم الغرض الديني لهذا « الوقف » فقد صانته حرمة دينية ولم يكن بمستطاع حاكم جشع ان يستولي عليه . نقطة ضعفه كانت ان المستفيدين منه غير مسموح لهم باستثماره بطريقة انتاجية رغم تمتعهم بعوائده وبالدخول التي يدرها عليهم . لكن هذا العرف ساعد على انتعاش طبقة عليا وراثية .

ويمكن اعتبار تطور وظيفة « الوزير » في العصر العباسي الاول محصلة لقبول الارث الفارسي . تكون المنصب تدريجيا دون ان يتخذ شكلا ثابتا على الاطلاق . ويمكن وصفه بايجاز بانه مزيج من الوظائف الاوربية الحديثة للخدمات العامة ومنصب رئيس الوزراء . وحيث يكون الخليفة قويا ومقتدرا ، كما في الايام الاولى للعباسيين ، يظل الوزير الموظف المدني الاول ؛ اما اذا كان الخليفة ضعيفا وعاجزا فالوزير هو الحاكم الفعلي للامبراطورية (٢) ، أحد اسهامات البرامكة المشهورين ، أو آل برمك ، اكتشفهم وتدريبهم وتعيينهم لعدد من « الكتبة » اللامعين الشباب ، فزادوا بذلك من فعالية الخدمة

المدنية (٣) . ويدعو ان تنفيذ التدريب كان يتم بصورة اساسية خلال مسار العمل العادي في اطار يشبه التعليم المهني ؛ غير ان مجتدين مناسبين كانوا يتقاطرون من ابناء « الكتبة » وهم فقط من يتلقون التعليم الضروري الواسع . وهكذا كان الكتبة أشبه بالطبقة الوراثية ، وكان ممكنا لرجل ذي كفاءة خاصة داخل صفوفها ان يتولى وظيفة عليا . في عام ٩٣٦ فقد العباسيون كامل سلطتهم السياسية وتشذبت الخلافة الى عدد من الدويلات المستقلة واقعيا، حيث توفر في كل منها وزير مستقل . لكن المبدأ بقي على حاله . ويفترض كتاب مسلمون لاحقون تماثلا ما بين الوزارة العباسية المبكرة والوظيفة الساسانية ؛ غير ان الاخيرة انحصرت بمنصب المستشار . الا ان الوزارة مرتبطة بالارث الفارسي من حيث انها مأخوذة عن السمة الاوتوقراطية للسلطة الخليفة .

وكانت فارس الساسانية بحد ذاتها وريثة تقاليد الحكم التي ترجع الى العصر الالفى لسومر واكاد . حلقة هامة في سلسلة النقل هذه كانت الامبراطورية الاخمينية بقيادة داريوس وكسرى . وهكذا كان المسلمون بتبنيهم التقليد الفارسي يستخلصون خلاصة التجربة السياسية للشرق الاوسط . وربما كان هذا بحد ذاته متوقعا ، ولكن ما يتسم بمغزى خاص هو التضاد بين استعداد المسلمين لقبول التقليد الفارسي ورفضهم الاقتباس - او الاقرار بالاقتباس على الاقل - من التقليد الاغريقي الكلاسيكي او التقليد البيزنطي والروماني . حتى اولئك الذين قبلوا الفلسفة الاغريقية رجعوا قليلا بأبصارهم الى الفكر السياسي لافلاطون وارسطو . وهناك اعمال قليلة - مثل « المدينة الفاضلة » للفارابي ( ت ٩٥٠ ) التي تعد طبعة افلاطونية جديدة لكتاب « الجمهورية » - تظهر التأثير الاغريقي ، لكنها لا تؤثر بصورة واضحة في التيار الرئيسي للنشاط السياسي الاسلامي . وبالمقابل لقيت الامبراطورية الرومانية، البيزنطية معالجة سطحية من المؤرخين المسلمين . لقد اعتبرها المسلمون شيئا غريبا

ومتدنيا .

من جهة اخرى حظيت قصص الملوك الفارسيين ، وخصوصا الساسانيين منهم ، بمكانة لا تقة في أنماط معينة من الادب الاسلامي العربي والفارسي . وجرى ادخال المواضيع الفارسية في الادب العربي بصورة اساسية على يد « الكاتب » المعروف ابن المقفع الذي مات قتل سنة ٧٥٧ بتهمة الزندقة « ١ » . ولقد قام ابن المقفع بتقديم طبعات عربية فائقة لبعض الاعمال الفارسية ، مسهما بذلك اسهاما كبيرا في تطوير اسلوب النثر العربي . افضل اعماله « كيلة ودمنة » او اساطير الحكيم الهندي « بيدبا » حيث تنطق السنة الحيوانات بحكمة ترائية كبيرة بعضها ذي طابع سياسي . وكتب ايضا « تاريخ ملوك فارس » و « كتاب التاج » الذي يقال انه يتحدث عن حياة الملك انوشروان ( حكم بين ٥٣١ و ٥٧٩ ) ( ٤ ) . ولعل لموقف ابن المقفع في ميله للفرس وعدائه للعرب علاقة بادانته . الا ان قبول الفرس كمواطنين في الخلافة اسوة بالعرب اتاح معالجة تاريخهم بصورة وافية في كتب التاريخ العامة كتاريخ الطبري .

أصبحت قصص ملوك الفرس جزءا مكونا هاما من جنس ادبي جديد ، وساعدت في الحقيقة على خلقه . هذا الجنس يعرف احيانا باسم « مآيا الامراء » ويشكل جزءا من « ادب » العرب . تضم تلك الاعمال نضائح طيبة حول فن الحكم ، مستنيرة بمبادئ

---

« ١ » رغم ان نسبة المانوية لم تثبت حتى الآن على ابن المقفع فالثابت انه اتخذ موقف الشك من العقائد الدينية ايا كان نوعها لكنه اقر بضرورتها للمجتمع في ( رسالة في الصحابة ) . من اهم آرائه ان الخليفة لا يستحق الطاعة الا باطاعة الشعائر والسنن . ويقسم الملك الى ثلاثة اقسام : ملك دين وملك العزم وملك الهوى .



اخلاقية احيانا ، لكنها عموما تستند الى مبدأ المنفعة المجردة ، ويحدث بعض الاحيان ان يكون الكتاب متمرسين عمليا بشؤون الحكم ، لكنهم في بعضها الآخر شخصيات ادبية لهم تجربة عابرة ان لم يعدموها . الا أنهم في الحالتين لا يحاولون اعطاء نظرية سياسية متكاملة (٥) . اما تلك الكتب الاكثر انتشارا وتداولاً فهي نصوص باللغة الفارسية . في عام ١٠٨٢ كتب امير مغمور يدعى كاي كاعوس كتاب « كابوشنامه » لابنه ، وترجم الى الانكليزية من قبل ريوين ليفي تحت عنوان « مرآة الامراء » (٦) . في الوقت ذاته كتب الوزير السلجوقي الكبير نظام الملك (ت ١٠٩٢ ) كتاباً « سياسة ، نامه » بناء على طلب مليكه ، وترجمه هيوبرت دارك تحت عنوان « كتاب الحكم او قواعد الملوك » (٧) . وهناك كتاب ثالث متوفر باللغة الانكليزية عنوانه « نصيح الملوك » للغزالي (ت ١١١١) الفقيه الديني الذي ارتبط بنظام الملك وذكر انه كتب هذا الكتاب قبل عام او نحوه من وفاته (٨) . وهناك ترجمة اخرى حديثة فرنسية لـ « كتاب التاج » المنسوب خطأ الى الجاحظ والموضوع بين اعوام ٨٤٧ و ٨٦١ ، وقام بالترجمة شارل بيللا (٩) .

## ٢ - صراع السلطة في العصر العباسي الاول

تؤشر كتابات ابن المقفع ، الذي جرى التنويه اليه من قبل ، الى بداية صراع شامل على السلطة شغل القرن الاول من الحكم العباسي . ومن الافضل اعتباره صراعاً بين كتلتين متنافستين ، اذ انه ضم في كل جانب عدداً من اصحاب المصالح المتضاربة . ورغم ان الصراع الفعال الاساسي بلغ نهايته عند « تأسيس الاتجاه السني » حوالي عام ٨٥٠ فتأثر المفاهيم المتصارعة والمتضاربة لا تزال ماثلة حتى اليوم .

وابن المقفع كان ممثلاً « الكتبة » . وكان رجال هذه الطبقة

في العراق أبناء أولئك الذين استخدموا ككتبة عند الساسانيين . وفي البداية احتفظ الولاة المسلمون بهم ببساطة ودون شروط باستثناء الولاء . إلا أن الولاة في العهد الأموي اللاحق الحوا أن يكون جميع « الكتبة » من المسلمين ، وقد امتثل معظم أبناء هذه الطبقة الوراثية في المظهر الخارجي ، لكنهم لم يتوصلوا إلى قناعة داخلية كبيرة . وكان نقل العباسيين مركز الحكم من سوريا إلى العراق يعني أن هؤلاء الرجال امتلكوا مناصب في الإدارة المركزية للإمبراطورية وليس في الإدارة المحلية فقط ، وقد وجد « الكتبة » الوريثون فرصة سانحة لزيادة سلطتهم كطبقة حين تبنى العباسيون الأساليب الفارسية في الحكم . هذا جزء من السبب في شغف ابن المقفع بامتداح الإنجازات الملكية الفارسية ومزايا فن الحكم الفارسي . وكان الجانب ذاته من « الكتبة » يضم عنصرا فارسيا ، ولعل وجوده تصادف جزئيا مع الكتبة لكنه تميز عنهم جزئيا أيضا . في هذه الفترة يحتمل غياب الوعي الفارسي الموحد ، فخلق الشعوب العام بالهوية الإيرانية يعزى عموما إلى الفردوس في ملحمتيه « الشاهنامه » حوالي عام ١٠٠٠ . ومع ذلك كان في العراق خصوصا فرس وآراميون متفرسون أصبحوا جميعهم مسلمين ، وآمنوا أن ثقافتهم السابقة كانت أعلى مرتبة من ثقافة العرب ، وإحساسهم بذلك زادت فيه غطرسة العرب وأصرارهم على وضع غير العرب من المسلمين في خانة « الموالى » لقبيلة عربية . وكان للموالى الخراسانيين خصوصا يد طويلة في إيصال العباسيين إلى السلطة ، وكانوا في الحقيقة يدركون تأثيرهم المتزايد في شؤون الإمبراطورية . والحركة الشعوبية كانت إحدى السبل التي عبر بها ذلك العنصر الفارسي عن نفسه (١٠) . في جوهرها هي حركة أدبية تمتدح مؤلفاتها العناصر غير العربية والفارسية خصوصا وتشدد على نقاط ضعف العرب وأخطائهم . وكان سهلا إيجاد المادة لذلك من خلال

الشعر العربي ذاته ، حيث كان « الهجاء » احد الاغراض الشعرية ، ويعتمد الشاعر فيه الى التعريض بحوادث حقيقية او مختلقة عن حياة القبائل المعادية لقبيلته . سمة اخرى جرى التعبير من خلالها عن حياة بعض المجموعات الفارسية وهي الزهد والتسك ، لكنها قمعت بشدة من الحكام العباسيين تحت اسم « الزندقة » ، ربما لانها لوححت ببعت التنوية الزرادشتية .

واخيرا توفر في الكتلة نفسها العديد من الرجال ذوي العواطف الشيعية . لقد تلقت الحركة التي وضعت العباسيين في سدة السلطة دعما هاما من اولئك الاشخاص ، غير ان العديد منهم تحرر من اوهامه حين اتضح ان الزعيم غير المسمى حتى الآن « المتحدر من الاسرة المرضي عنها » لم يكن من سلالة علي بل عباسيا . ولقد قيل شيء عن اصول الشيعية من قبل ( الفصل الثالث ، القسم الرابع ) اما ما عنته في الممارسة العملية فسيدرس في القسم الثالث التالي . ويجب هنا ملاحظة وجود كتلة هائلة من الراي الشيعي ، وان الخلفاء ووزراءهم بدلوا جهودا مضنية لكسب ود تلك الكتلة . ومع « الكتبة » والعنصر الفارسي شكل هؤلاء الشيعة ما يمكن تسميته هنا بالكتلة الاوتوقراطية .

في المعسكر المضاد كان العلماء هم المجموعة التي تلازمت عموما مع « الكتبة » بطريقة ما . وكانت قوتهم كمجموعة آخذة بالازدياد . ولقد تلقى العباسيون دعما من الحركة الدينية العامة ، فمُنحوها بالمقابل مزايا معينة . ولقد شرح من قبل تعاظم المؤسسة الدينية التي شكلها العلماء . كانت المؤسسة منهمكة في صياغة مثل اسلامية صادقة للحياة اليومية ؛ وحين انجزت ذلك بدأ وكأنها عبأت السواد الاعظم من السكان وراءها . هذه العلاقة بين العلماء وعامة الشعب ، خصوصا في المدن ، كانت عاملا هاما في توازن الامبراطورية . وبقدر ما كان العلماء انفسهم يدعمون الحكومة بقدر ما ازدادت قدرتهم في كسب دعم العامة للحكومة .

وبين مناوئي الكتلة الاوتوقراطية يمكن تمييز عقدتي مصالح بالاضافة الى المصلحة الطبقية للعلماء . وقد لا يختلف الاشخاص الذين تدفعهم عقدتا المصلحة الى حد بعيد عن العلماء ومؤيديهم في اوساط عامة الشعب ، ولكن هناك بالتأكيد افتراق في المصلحة المسيطرة . بعضهم كان يحركه اساسا الاعتقاد بالتفوق الثقافي العربي على الثقافة الفارسية . ولعل مثل هؤلاء الاشخاص كانوا من محتد عربي صاف او انهم ابناء الموالى غير العرب الذين اخذت عملية التعريب عندهم بعدا خاصا والذين ماتلوا انفسهم مع الولاء العرقي الجديد . عقدة المصلحة الثانية كانت تلك المتعارضة مع الشيعة والتي يمكن تسميتها بالسنية ، رغم ان ادراكها كموقف متميز بدأ في مطلع القرن التاسع فقط ، والعبارات التي اقترنت بها كانت « اهل السنة ، اهل السنة والجماعة » . اشتق هؤلاء السنة اسمهم من الحاحهم على ان حياة ونشاط الجماعة الاسلامية يجب ان يقوم على السنة ، او الاقتداء بمحمد كما يظهره « الحديث » . وكان ذلك يتضمن القبول بالمفاهيم القرآنية ، غير ان سنة محمد احيطت بطابع الهامي معين ، وهكذا فالقرآن والسنة معا يقرران الشريعة .

وطالب السنة بالفعل ان تقوم الامبراطورية على الشريعة . واعتبر معظمهم ان الجماعة الاسلامية مباركة بسبب استنادها الى هذه الشريعة الالهية ، وهذا المفهوم — كما جرت الاشارة اليه عند مناقشة الخوارج — يرجع الى الموقف من القبيلة ، وهو ما يعثر عليه لدى العديد من العرب . وكان العلماء بالطبع الممثلين المفوضين لهذه الشريعة ، فأصبحت عقد المصلحة الثلاث ، رغم تمايزها ، وثيقة الارتباط ببعضها . وتبدو تسمية « الكتلة الدستورية » مناسبة للعقد الثلاث ( ١١ ) .

ولا يمكن هنا شرح موقف الصراع بتفاصيله . فمنذ عصر

هارون الرشيد ( ٧٨٦ - ٨٠٩ ) على الأقل كان الخلفاء يبحثون عن اساس صلب لسلطتهم . وكان هارون الرشيد ذاته ، في المرحلة البرمكية حتى سنة ٨٠٣ ، يستند اساسا على دعم الكتلة الاوتوقراطية في حين عم السخط صفوف الدستوريين ؛ وحفز سقوط البرامكة على محاولة ارضائهم . معظم خلافة المأمون صرفت في محاولة ايجاد مصالحة ما ، وكانت سياسة « المحنة » التي دامت من ٨٣٣ حتى حوالي ٨٤٩ تراكما لسلسلة من التجارب . وكان انهاؤها في مطع خلافة المتوكل اقرارا بفشلها ، تلى ذلك قرار بالاعتماد اساسا على الكتلة الدستورية . ومنذ ذلك الحين فصاعدا أصبحت الامبراطورية الاسلامية سنية بشكل واضح ، حتى حين حاز سادة الحرب الشيعة على سلطة مؤقتة . النصف الثاني من القرن التاسع ومطلع القرن العاشر هي الفترة التي اتخذ فيها الاساس الفكري غير المتبلور اشكالا محددة احتفظ بها منذ ذلك الحين . وعمليات تشكيل قاعدة مقررّة للحديث الصحيح ، وتسجيل تنويعات شرعية في تلاوة القرآن ، وافتتاح المدارس الفكرية للفقهاء الديني السني ( الاشعرية والماتريدية ) ( ٢ ) يمكن وصفها جميعا بعبارة « تأسيس السنية » .

### ٣ - الشكل الفكري للصراع :

جرى الصراع بين الكتلتين الاوتوقراطية والدستورية على اصعدة عديدة ، وهو حال كل الصراعات من هذا النوع . مع ذلك ، من الهام خصوصا بالنسبة للدارسين ان يفهموا الطبيعة الدقيقة لجوانب الصراع الفكرية والايديولوجية والتفكيرية . وسيبدو ذلك في

---

« ٢ » الماتريدي : محمد ابو منصور السمرقندي ، فقيه حنفي اصولي من ائمة علم الكلام . دافع عن عقائد السنية ضد المعتزلة والفرق الاخرى كالقرامطة . له « شرح الفقه الاكبر » و « التوحيد » و « مآخذ الشرائع » .

المحصلة شبيها ببعض اجزاء الفكر السياسي الاوروبي ؛ غير ان التشابه ليس واضحا للوهلة الاولى ، ودراسته تبدو ذات فائدة . وستدرس مجموعتان من الافكار بصورة خاصة : تاريخية وفقهية .  
**(١) التاريخية :**

في قوائم الكتب العربية المؤلفة في القرن التاسع يجد الباحث عددا من العناوين الخاصة بالعقدين الاول والثاني او الثالث من التاريخ الاسلامي في اعقاب وفاة محمد . وقد يستنبط القر الجاهل انها موجة اهتمام بالتاريخ كما نفهمه في القرن العشرين . هذا ليس صحيحا ، فلم يكن هناك اهتمام واسع النطاق من النوع الاكاديمي . على العكس من ذلك ، سيطر على مؤلفي الكتب والكراريس اهتمام حيوي بسياستهم المعاصرة ، فاذا كان باستطاعتهم قبل وفاة محمد سنة ٦٣٢ - اي قبل مائتي عام ! - ان يشبثوا خلافة علي له وان ابا بكر وعمر وعثمان كانوا بالتالي دخلاء او متطفلين ، لدعموا الى حد كبير قضية الشيعة والاعتماد على الكتلة الاوتوقراطية . وايضا ، لو صحت خلافة علي لخذ لاصبح واجبا القول ان الطريقة المثلى لتعيين الامام ( كما يفضل الشيعة تسمية قائد الدولة بدلا من لقب الخليفة ) هي ان يسميه سلفه ، ولاصبح هذا الاساس الجوهري لحكمه ولا يبقى موضع لبيعة الناس ولادائهم قسم الولاء (١٢) .

وتكشف بعض التقييمات التي وصلتنا عن مواقف الشيعة في القرن التاسع النقاب عن أنهم كانوا ثوريين يخططون لاسقاط النظام العباسي . هذا هو السبب في ان الكتاب الشيعة المتأخرين يتحدثون عن قائمة من اثني عشر اماما يبدأون من علي وينتهون باختفاء الامام الاخير سنة ٨٧٤ . ومن القول بأن عليا كان الامام العادل السيد الراي سنة ٦٣٢ وانه نقل الامامة عبر عشر ائمة يتضح بالتالي ان اتباعه ، الذين الحوا على المطالبة به خليفة ، يؤمنون ان كل من ورث عنه الامامة حتى سنة ٨٧٤ لا بد ان يكون حاكما عادلا للامبراطورية الاسلامية في كل زمان ومكان . نتيجة كهذه لا بد ان تكون زائفة ، فالرجال المعنيون كانوا معروفين لدى العباسيين ولم تلحق بهم

مضارة تقل عن وضعهم في « الحجر الاحتياطي » ، فضلا عن أنهم تمتعوا في احيان كثيرة بحريتهم . ولو أنهم خططوا بالفعل لما خفي امرهم عن العباسيين ولما توانى هؤلاء عن قتلهم . ويمكن من هذه الاعتبارات رؤية اقتران جوانب عديدة من تاريخ الاسلام منذ سنة ٦٣٢ وفيما بعد بالمناقشات السياسية في القرنين التاسع والعاشر ، ولا بد من التروي عند تمييز المادة التاريخية السديدة من اعادة كتابة تلك المادة بأقلام كتاب الكرايس السياسية . ولقد وضع باحث دانمركي مؤخرا دراسة قيمة عن تأثير المواقف السياسية على كتابة تاريخ الفترة ما بين ٦٥٦ و ٦٦١ . والظاهر ان الائمة العلويين تحت الحكم العباسي قد فازوا برئاسة الاسرة خلال سنوات حياتهم ، ولا شيء اكثر من ذلك .

وبالطبع كان التاريخ في مجتمعات اخرى ايضا اساسا للمطالب السياسية المعاصرة . ويمر ببال المرء المكان الذي تشغله في التاريخ الاوروبي مسألة ما يسمى « هبة قسطنطين » ، ولكن في التاريخ الاسلامي يبدو ان الامر اعمق بعض الشيء ، مع تركيز اكبر على الحجج التي تؤيد او تدحض عددا صغيرا نسبيا من الافتراضات . وهكذا كتب الجاحظ ، وهو كاتب مرموق من القرن التاسع توفي سنة ٨٦٨ ، دفاعا عن طائفة سياسية ( لم تدرس بعد بصورة كافية ) هي « العثمانية » ، غير ان الكتاب بأكمله ويقع في مائتي صحيفة يدور حول الحجج التي تظهر تفوق ابي بكر على علي ( ١٤ ) . هذا يبرر التاكيد على ان المناقشات التاريخية جزء من الشكل الفكري للصراع السياسي « ٣ » .

---

« ٣ » هذا صحيح الى حد بعيد . لقد كرس الجاحظ كتابه « العثمانية » الإلبات فضل ابي بكر وعمر على علي ، وذلك في زمن المتوكل حين اخدت سياسة الدولة اتجاها سنيا . لكنه قبل ذلك قدم صورة مختلفة عن علي في كتابه « الزيدية » في خلافة المأمون الذي كانت علاقته وطيدة بالشيعة .

## (ب) - الفقهية :

لا يخطر ببال القارئ الحديث المتوسط انها مسألة سياسية ان يكون القرآن كلام الله غير المخلوق او كلامه المخلوق . لكن المأمون جعلها قضية سياسية قبل فترة وجيزة من وفاته سنة ٨٣٣ ، حين فرض على كبار الموظفين في بغداد وعواصم الولايات ان يدأوا براءهم علانية حول ايمانهم بنظرية خلق القرآن . وفعل معظمهم ذلك ، ولقي فيه مشقة، غير ان القلائل منهم رفضوا كانوا مستعدين لتحمل تبعات رفضهم ، ومن بين هؤلاء احمد بن حنبل . هذا الاجبار على المجاهرة العلنية بالرأي يعرف بـ « المحنة » (١٥) ، وقد استمرت سياسة رسمية رغم افتقارها احيانا الى التطبيق الذكي حتى بداية حكم المتوكل حوالي سنة ٨٤٨ او ٨٤٩ . ولعل انتهاء تلك السياسة ليس مرده مقاومة بعض الرجال كأحمد بن حنبل بل بسبب اعتبارات عامة ، اخصها التوصل الى ان الاساس الأكثر ثلبيية لحاجة النظام توفره الكتلة الدستورية .

ويتضح المغزى السياسي لهذه النظرية الفقهية اذا نظر اليها المرء في علاقتها بالصراع الدائر بين الكتلتين ، في قلب هذا الصراع جرى التنافس بين العلماء و « الكتبة » ، وكان العلماء ومريدوهم يؤمنون ان الدولة ينبغي ان تحكم وفقا للشريعة ، اي القانون الوارد في القرآن والحديث . واعطى ذلك للعلماء قوة لا يستهان بها في مسائل الامبراطورية طالما انهم ممثلو الشريعة المعترف بهم . من جهة اخرى قال الكتبة باعتماد الحكومة الامبراطورية الصالحة على بركة الزعيم او قائد الدولة . اذا ، لو ان القرآن كان مخلوقا لخلق الله قرآنا مختلفا في ظروف اخرى، والا - لطرح المسألة بطريقة مختلفة - لأصبح بمقدور من يمثل الله تمثيلا مطلقا الصلاحية ، سواء اكان اماما او قائدا مباركا يمارس صلاحياته بتفويض رباني ، ان ينحي جانبا ( او ينقض ) وصايا محددة في القرآن او بعض قيود الشريعة



عموما ، والا ان النظرية البديلة ، القائلة يكون القرآن كلام الله غير المخلوق ، تضمنت ان القرآن جزء جوهري من وجود الله ، وباعتباره كذلك فلا يمكن لاي مخلوق ان ينحيه جانبا خصوصا حين تكون سلطته المباركة غير معترف بها . وهكذا اثرت مسألة خلق او عدم خلق القرآن تأثيرا كبيرا على الدور الحكومي لكل من العلماء والكتبة . والمسألة في الحقيقة اكثر تعقيدا من ذلك . ففي ولاية المأمون برزت الى الوجود مجموعة من الفقهاء عرفوا باسم « المعتزلة » واستفادوا من المفاهيم الفلسفية الاغريقية في دفاعهم الفكري عن العقائد الاسلامية . وحين بدأت ترجمة العلوم والفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية وشاعت في اوساط البلاط احرز المعتزلة بعض النفوذ . لقد كانوا المدافعين الرئيسيين عن نظرية خلق القرآن ، وكان لبعضهم ميوله الشيعية ، لكنهم لم يكونوا شيعة . وكانت نظريتهم بمعنى ما تعتبر بمثابة محاولة توفيقية (١٦) ، وهي كذلك دون شك في استجابتها للخليفة ووزرائه . لقد منحت بعض السند للكتبة في صراعهم مع العلماء ، لكنها لم تعترف بادعاءات الاثمة الشيعية بأي شكل ، ولم تنسف بذلك كليا موقع العلماء ، ويبدو انها لم ترض الطرفين . انتهت « المحنة » بالاستسلام للدستوريين واتضح ان الامبراطورية لا يمكن ان تستمر في الوجود دون دعم العلماء والجماهير التي انضوت تحت لوائهم . هذا الدعم كان ميسرا ليس فقط لمواجهة الكتلة الاوتوقراطية بل ايضا ضد المرتزة الاتراك المتزايدى الاهمية .

انها مثال على الاهمية السياسية الكبيرة للعقائد الفقهية التي تبدو محاكاة فكرية في مظهرها . ويمكن استكمالها بالطرق بشكل عابر الى الطريقة التي تفضي بها النزاعات السياسية الى حرج فقهية . توجد في القرآن اشارة الى استعداد ابراهيم للتضحية

بابنه بأمر الله ، لكن الاسم غير مذكور «٤» . بالنسبة للباحث الغربي الأمر بسيط ، فالابن هو الحق ، والمسألة تاريخية مصدرها « التاريخي » هو التوراة . غير ان المسلمين كانوا مع ذلك اقل مراعاة للتوراة ومسوا أشكالاً أخرى ، لقد اتفق الجميع على ان اسماعيل كان جد العرب ، واما اسحق فقد اعتبره البعض جد الفرس ، أو للأغريق والرومان . وهكذا أصبحت مسألة « اي أبناء إبراهيم ؟ » مسألة المزايا النسبية للعرب والفرس ، وكانت تقرر بصورة رئيسية على هذا الاساس ، اذ يدعي المسلمون الآن ان الابن كان اسماعيل . وبذلك أصبح الفقه الديني جانبا من الشكل الفكري للصراع السياسي في الاسلام .

---

«٤» هي الآية الكريمة « فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ايت ما تؤمر به ستجدني ان شاء الله من الصابرين » ( الصافات ١٠٢ ) ، والآيات التي يعدها حتى قوله تعالى في الآية ١١٣ « وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين » .

## الفصل الثامن

### الجماعة حاملة القيم

#### ١ - طبيعة وهدف الجماعة :

في محاولة شرح المزيد مما هو مضمّن في « تأسيس السنية » يجب ان نتحول ثانية للتفكير في الجماعة بصورة عامة . ينبغي خصوصا ان نتأمل في العبارة التي تستخدم احيانا للدلالة على الهيئة الاساسية للمسلمين ، اي « الفرقة الناجية » ، وهي تساوي القول بأن المرء لا يحقق معنى ودلالة حياته او يدرك القيم الاخلاقية الا حين ينتسب الى الجماعة الاسلامية . في ذلك كله كانت الجماعة الاسلامية أو « الفرقة » تحل ، في مجال أوسع ، محل القبيلة البدوية السابقة للإسلام . لقد أعطى البدوي مكانة الصدارة لمفهوم

القبيلة كحاملة للقيم رغم انه عبر عن ذلك بطريقة الخاصة بالطبع .  
اطرى شعراؤه الأعمال النبيلة التي قامت بها القبيلة طبقا لمثال  
« الحماسة » التي عرفها كاتب حديث بأنها « الشجاعة في الحرب ،  
والصبر في المحن والداد على الثأر وجوار الضعيف ومواجهة  
القوى » (١) . والفضل في اجترأح عمل نبيل يعود الى القبيلة ؛  
فاذا قدم المرء شيئا نبيلًا فالسبب يعود الى الدم القبلي الذي يجري  
في عروقه . وهو يدين بالكثير الى قوة قبيلته العسكرية في وقايتة  
من اخطار الطبيعة وامكانية حصوله على الزاد والملتجأ . والعديد من  
افعاله تبعثها رغبته الحماسية في اعلاء شرف القبيلة .

ولعل أحجام العرب المسلمين عن منح غير العرب كافة المزايا  
التي تمتعوا بها هم انفسهم كان مرده انتقال شعور النبالة هذا من  
قبائل خاصة الى جمهرة المسلمين العرب بأسرهم . وحين وصلت  
السلالة العباسية الى السلطة سنة ٧٥٠ تعهدت بازالة المظالم التي  
حادثت بالوالي أو المسلمين غير العرب ، وعنى ذلك في الممارسة  
ارساء تصريف الامور على مبادئ اسلامية صارمة ، تلك التي يعثر  
عليها في القرآن أولا وفي السنة أو الممارسة النموذجية لمحمد ثانيا .  
والمبادئ المستقاة من هذه المصادر شكلت الشريعة ، « قبيلة »  
المسلم ليست لها بطبيعة الحال نبالة ذات محتد قبلي ، لكنها  
بامتلاكها للشريعة السماوية نسبت لنفسها نبالة من نوع مختلف .  
فضلا عن ذلك ، بينت الشريعة للمسلم الفرد الافعال التي يجب  
القيام بها وتلك التي يجب الامتناع عنها للفوز بالنعيم ، واعطته  
امكانية بلوغ الخلاص بهذه الطريقة . وقد ادت الجماعة الاسلامية  
بذلك العديد من الوظائف التي ادتها القبيلة البدوية في الماضي ، وعلى  
عائق الخليفة أو أي حاكم آخر يقع واجب تأمين الامن والسلام  
الداخلي والخارجي ، ويقصد بها تأمين الشروط التي تتيح للفرد ان  
يعبد الله وفقا للشريعة .

لقد أخذت الدولة الاسلامية في الاتساع بعد فترة وجيزة من

تأسيسها في المدينة واستمر هذا الاتساع ، مع بعض الانقطاعات ، طوال اربعمائة سنة بعد وفاة محمد . ولهذا السبب فالتوسع تستبقيه مفاهيم سياسية معينة ، فهو التوسع الذي سيعم العالم كله في النهاية . يعبر عن ذلك تمييز « دار الاسلام » عن « دار الحرب » ، فالمناطق التي يحكمها مسلم ويستند شعبها الى الشريعة هي « دار الاسلام » ، بينما كل المناطق عداها هي « دار الحرب » . تقتزن تلك المفاهيم بصورة وثيقة بمفهوم الجهاد . انها ليست قابلة فعليا للتطبيق كسياسة خارجية لدولة عظمى ذات اراض شاسعة مترامية . ومن الطبيعي في الممارسة ان لا يشن حاكم مسلم الحرب على جيرانه من غير المسلمين الا اذا تيقن تماما من آفاق النجاح . وكان هذا واجبه في الحقيقة . وشيئا فشيئا اصبح التمايز بين « الدارين » لا معنى له عمليا ، رغم استمرار مكانته في التنظير السياسي . وقد جرى ايضا نقاش حول امكانية وجود « دار » ثالثة ، دار الهدنة ، ولكن حتى اولئك الشرعيين الذين اقرؤا بالندار الثالثة قيدها بالهدنة مع غير المسلمين الذين يعترفون بالسيادة الاسلامية (٢) . هناك بالتالي هامش صغير لمعاهدة على قدم المساواة بين الدولة الاسلامية وغير الاسلامية ، رغم ان البراعة التشريعية صنفت ذلك في باب منح « الجوار » او « رعاية الدمام » (٣) . الا ان الايمان بالتفوق النهائي للاسلام كان دفيننا في اي من تلك الاتفاقيات .

وحيث يشخص المرء ببصره الى التاريخ السالف للعالم الاسلامي فانطباعه الاول ان هذه المفاهيم اوضحت نظرية الى حد كبير وبدا تأثيرها على الممارسة يهبط شيئا فشيئا . والفكرة الاصلية عن الجهاد كانت مفيدة في الظروف العربية وحين كانت الدولة الاسلامية تتوسع بسرعة ، لكنها لم تكن اساسا كافيا لسياسة خارجية تخص امبراطورية ، الشيء ذاته يبدو صحيحا فيما يخص المفاهيم التي تلازم « دار الاسلام » و « دار الحرب » . غير ان هذا الانطباع الاول

خادع جزئيا . والدبلوماسيون العثمانيون الذين فاضوا في اتفاقية كارلوفيتز سنة ١٦٩٩ لم يكونوا مهئين نفسيا لموقفهم فيه الطرف الهزوم وارضيتهم آخذة بالانحسار ، وما يجري كان بأكمله نقيض افتراضاتهم الاساسية . وفي العصر الراهن تأثر موقع الباكستان في الكومنولث البريطاني بمفهوم « دار الاسلام » ؛ والنظرية التي يوافق عليها الاعضاء الآخرون - حيث الملكة هي الرئيسة الاسمية لكل دولة وباسمها يتصرف الرئيس الفعلي - لم تكن واردة في حسابان الباكستان ، فهي تعني وجود دولة اسلامية رئيسها غير مسلم . وكان من السهل بالطبع ان يوافق الباكستانيون على هذه النقطة طالما انها لا تترك سوى تأثير ضئيل على الممارسة فضلا عن كونها مجرد تقليد ، بعكس اختلافات الرأي الأخرى في كيفية جعل الباكستان دولة اسلامية حقيقية ولكنها عصرية (٤) .

ولعل النتيجة الصحيحة التي ينبغي استخلاصها من هذه الملاحظات ان المفاهيم السياسية التقليدية لا تزال حية كمثل ، وان المسلمين يحولونها الى ممارسة حيثما توفر لهم ذلك . لكن الصعوبات الهائلة في جوانب عديدة من السياسة بقيت دون حل . ما هو الاساس الاسلامي للانتساب الى الهيئات العالمية كالامم المتحدة ؟ كيف يكون موقف المسلمين في دولة كالهند غالبية سكانها من غير المسلمين ؟ من الجدير بهذا الصدد تذكّر العديد من المسيحيين الذين يطرحون افتراضات متفائلة مماثلة حول مستقبل المسيحية ، رغم ان افتراضاتهم تحمل مضمونا سياسيا اقل دقة .

## ٢ - المثل والقوانين :

كان قرار حكومة الخلافة او المؤسسة الحاكمة قبل فترة وجيزة من سنة ٨٥٠ بالاعتماد اساسا على العلماء والعامة الذين يؤيدونهم قاد فيما قاد الى تثبيت قانون « الحديث الصحيح » .

والمجموعتان الرئيسيتان للحديث الصحيح ، وتعرفان باسم « الصحيح » ، هما للبخاري ( ت ٨٧٠ ) ومسلم ( ت ٨٧٥ ) ، وتبعتهما أربع مجموعات أخرى اعتبرت أيضا موثوقة وتوفي مؤلفوها في الفترة ما بين ٦٨٦ و ٩١٥ ( ٥ ) . انجزت هذه المجموعات في اعقاب ما وجه من انتقاد الى حكايات لا عد لها منسوبة الى محمد في حياته ، واهمال العديد منها باعتبارها « غير صحيحة » . ويشير النقد التاريخي الحديث الى ان المعايير التي استخدمها النقاد المسلمون لم تكن كافية ، غير ان هذا الحكم ، رغم صحته ، يستند على افتراض مغلوط مفاده ان العلماء المسلمين كانوا يتحرون الموضوعية التاريخية . الاجدر بالقول انهم كانوا يحاولون ايجاد تعبير ملموس عن القيم التي قامت عليها الجماعة الاسلامية .

وكما اتضح سابقا ، كانت الاحاديث التي جمعت واتفق على صحتها حكايات تدور حول ما قاله محمد وما فعله في مناسبة ما . والحديث الكامل يتضمن اسماء من تناقلوه . ومعيار اصالة الحديث الصحيح عند الفقهاء المسلمين ان يكون الاشخاص المذكورين في سلسلة النقل ذوي آراء دينية وسياسية صائبة بالدرجة الاولى . ويصبح السؤال الهام للدارس المعاصر : ما هي وظيفة تمحيص المسلم للحديث ؟ وحين يطرح السؤال بهذه الصيغة يتضح ان الفقهاء المسلمين كانوا يحاولون تنقية الآراء الشاذة ، وفي الوقت ذاته اعطاء تعبير ملموس عن القيم والمثل التي تقبلها الهيئة الاساسية للعلماء والمفكرين الآخرين . وبمعنى آخر تحفظ المجموعة الكاملة للاحاديث الصحيحة القيم والمثل التي اتفقت عليها الهيئة الاساسية للمسلمين السنة حوالي سنة ٨٥٠ . وكان طبيعيا ان يقبل محمد كمثال وقدوة الا ان هذا القبول اتسع نطاقه ربما حين اصر الفقيه الكبير الشافعي ( ت ٨٢٠ ) على ان كل القوانين الشرعية التي لا نص عليها في القرآن ينبغي ان تستند الى حديث صحيح يرجع الى محمد ذاته . لقد توفرت ذكريات ممتازة عن محمد وصورة واضحة نسبيا عما كانت

عليه شخصيته ، وهذه الصورة سوف تضبط اي تعديل او اختلاق للحكايات . وكان للحديث بهذه الطريقة اساس توثيقي ، ولكن لم تنعدم امكانية التحوير والتكييف طبقا لظروف بغداد في منتصف القرن الثامن ، وهي شديدة الاختلاف عن ظروف مكة والمدينة في مطلع القرن السابع .

لم تجمع الاحاديث لدواع تاريخية بل تشريعية ، وبتضافرها مع القرآن شكلت تلك الاحاديث ، او وضفها بالاحرى لـ « سنة » الرسول ، الاساس للشرعية او قانون الاسلام السماوي . ورغم استخدام تعبير « القانون » هنا فالشرعية لا تقارن بالتشريع الحديث انها في جوهرها قانون مثالي . وهي في الواقع نظم مثالية للسلوك تتم بأفق اكثر اتساعا من اي تشريع حديث ، فهي تشمل على مسائل الصحة والسلوك وفروض العبادة . وبالقدر الذي تعنى به هذه الدراسة ، سوف تدرس تلك الجوانب من الشريعة التي يعالجها التشريع الحديث فقط .

السمة المحوطة الاكثر اهمية في الشريعة كونها قانون املته الارادة الالهية . ولا يمكن لذلك السبب ان يعدلها اي مشروع بشري ، سلطة البئر الوحيدة على الشريعة تنحصر في « الاجتهاد » الذي يتضمن تطبيق مبادئ الشريعة على الظروف المستجدة . والمجتهدون الوحيدون في الشريعة هم العلماء كما اشير من قبل ؛ وحتى هؤلاء يشار جدل حول حقهم في « الاجتهاد » المستقل او التقيد بـ « التقليد » . ومن المأذون به حتى بالنسبة للقرآن ذاته ، تبعا لنظرية « الناسخ والمنسوخ » ان يختلف تطبيق المبادئ العامة طبقا للظروف . وهذا مصدر القول بأن الشريعة تستجيب للطبيعة الانسانية ، والاساس مع ذلك ان المبادئ العامة وحي الهي وابدئي ، وهي وصايا ليس في وسع الانسان تغييرها ، فاما ان يقبل بها او يرفضها .

ورغم ان الحاكم الاسلامي ، بمعنى محدد ، ليست له سلطة



التشريع ، فهو ليس سلبيا تماما ازاء الشريعة ، لقد قيل دائما ان له سلطة تعيين القضاة وتحديد نطاق مسؤولياتهم ، وجرت العادة ان يحدد النطاق جغرافيا ، ولكن يمكن حصره ايضا في اطار نمط القضية ؛ فقد يستثنى اختصاص قاض ما من النظر في العقود التجارية ، وقد تقتصر سلطته في مسائل الاحوال الشخصية .  
يمثل هذه القرارات الادارية يمكن للحاكم ان يوقف العمل بجوانب متعددة من الشريعة في الاراضي الخاضعة لسلطته ، وفي الاوقات الحديثة استخدمت الحكومات هذا المبدأ لاجراء اصلاحات كان محالا اجراؤها بغير ذلك . وهكذا انشغلت المحاكم في بعض البلدان بدعاوى النفقة استنادا الى حالات الحمل التي تستغرق فترة تصل حتى أربع سنوات ؛ ولا يمكن انكار حالات الحمل الطويل هذه دون اثاره مسائل شائكة حول مصداقية المصادر التاريخية التي تسجل مثل تلك الحالات في عصور اسلامية مبكرة . ولذا تطلب الحكومة ببساطة ان لا ينظر القضاة في حالات الحمل التي تزيد عن عام واحد (٦) . عند نهاية القرن التاسع عشر ، اثر تعاظم سلطة الحاكمين في تحديد صلاحيات المحاكم والقضاة ، يمكن القول عموما ان القليل فقط من الشريعة ظل مطبقا في معظم الدول الاسلامية التقدمية ، بمعزل عن الاقسام التي تعالج الاحوال الشخصية ( الزواج ، الطلاق ، الوراثة ) .

وبالرغم من النظرية القائلة ان الحاكم لم تكن له سلطة التشريع ، عمد الحكام الى اصدار المراسيم التي ترقى الى مصاف التشريع ، والى تأسيس محاكم لا تقيدوها الشريعة . وبدأت المحاكم تظهر في حقبة مبكرة من الاسلام ، ومنها المحاكم الجنائية ايضا والتي كانت تقاوص المجرمين طبقا للعرف المحلي حين لا يعثر على عقوبة قرآنية لجريمة ما . ثم ظهرت محكمة « المحتسب » التي قيل بانها حلت محل مفتش الاسواق البيزنطي Agoranomos وتطورت الى رقابة شاملة على الآداب العامة . مهم ايضا امتياز الحاكم في « النظر في

المظالم» وهو جزء من التقليد الملكي الفارسي الذي اخذ به العباسيون (وربما اواخر الامويين) . هذا الامتياز في جوهره هو وظيفة الحاكم كسلطة قضائية مطلقة . وقد تكون « المظالم » ضد القاضي او موظف آخر ، لكنها شيئا فشيئا اخذت تعنى بالمسائل التي لا تعرض على المحاكم الشرعية بحجة ان الاخيرة غير كافية بمعنى ما لبثت فيها . وبذلك عدلت نظرية تطبيق الشريعة على كافة مناحي الحياة تعديلا كبيرا في مجرى الممارسة (٧) .

لقد اثبتت اصدار المراسيم التشريعية من ضرورة اتخاذ القرارات الادارية، والخطط الفاصل بين التشريع والقرارات الادارية ذات الطبيعة العامة خيط واحد . والملاحظ ايضا ان العلماء لم يبدلوا في مسائل ادارية عديدة جهدا كافيا لايجاد الاحكام المتفقة مع الشريعة ، فما كانوا مهتمين بذلك كما افتقدوا التجربة العملية المطلوبة . لهذه الاسباب تطور عرف صياغة القرارات الادارية كاحكام عامة . واتسع نطاق العرق كثيرا في ظل الامبراطورية العثمانية ، ودعيت تلك الاحكام « قوانينا » (٨) . اما النظرية فهي ان كل قانون كان مطابقا للشريعة وتطبيقا لنصوصها ، غير ان بعضها كان مناقضا بالفعل للشريعة . وبذلك بعض الاحيان محاولة اعطاء تسوية نظري لما تصدره الحكومة من احكام ، كما جرى التأكيد انه يقع على عاتق كل مسلم ، حسب قدرته على التأثير ، واجب « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ؛ لكن الواجب كان ملزما بصورة خاصة للخليفة او لاي حاكم آخر بداع من سلطته ونفوذه (٨) .

### ٣ - الجماعة والفرد :

الهدف الاساسي للدولة ان تكفل لجماعة المسلمين الامن الداخلي والخارجي الذي يتيح لكل فرد ان يكسب قوته لنفسه ولمن بعولهم ، وان يؤدي واجباته الدينية وخصوصا الصلاة . ومن

الملفت للانتباه ان التفكير السياسي الاسلامي يخلو من ذكر فعلي لحقوق الانسان او مفهوم الحرية . ومسألة الحقوق بالطبع هي حالة الافعال التي ينتظر مسلم ما ان يؤديها ازاءه مسلمون آخرون ، وتلك التي عليهم الامتناع . لكنها لا تعتبر حقوقا تخص الفرد ، بل هي بالاحرى تأكيد على ان الله اوصى الآخرين ان يقوموا بكلها وان يمتنعوا عن كذا في حالات كهذه ( ١٠ ) .

ليس لمفهوم الحرية مكان في الفكر السياسي الاسلامي ايضا . وكلمة « الحرية » تشير الى حالة الانسان « الحر » الموازية لحالة « العبد » . ويستنتج باحث معاصر ، بعد ان جمع مادة كبيرة نسبيا عن الموضوع ، انه « رغم عدم معرفة الحرية ، كمثال ، فقد اقتطعت كقوة سياسية الدم الذي لا يوفره سوى وضع مركزي داخل الآلية السياسية والنظام الفكري » ( ١١ ) . ان جزءا من عدم الالتفات الى مفهوم الحرية مرده بلا شك الراي الفقهي القائل ان الانسان « عبد » لله دائما ؛ لكن المسألة هنا جديرة بتأمل اعمق . وربما كان جديرا بالملاحظة في هذا الصدد ان المسلمين يعطون صدارة فائقة لفضيلة « الصبر » ، وانه لا ينطوي على تحمل المشاق والعسف فحسب بل ايضا قبول حالة العبودية كموضوع لوصايا الله ، هناك ايضا احساس واسع النطاق في الشرق الاوسط بان حكومة ما افضل من غياب الحكومة ، وان الثورة ( الاطاحة بالنظام القائم ) امر غير مرغوب فيه على العموم . وبصرف النظر عن هذه النقاط يبدو مع ذلك ان هناك مزيج من الافكار في مكان ما من الفكر الاسلامي يمثل الوظيفة نفسها التي يؤديها مفهوم الحرية في الغرب . وفي مواجهة المبدأ الغربي القائل بأن الانسان ذئب بشري او هو ذئب البشرية Homo Homini Lupus ، والذي قد يكون جزءا من السبب في التأكيد على الحرية ، تمتلك الجماعة الاسلامية احساسا متينا بالاخوة ، وهي تفسر بذلك على منوال تعاضد القبيلة العربية . هذه الاخوة ليست نظرية فقط ، بل تؤثر في السلوك

الفعلي للمسلمين بطرق عديدة . ولا يوجد تمييز عنصري في الاسلام ( بعد ان قبل العرب المسلمون ان يكونوا سواسية مع المسلمين غير العرب ) ، زغم وجود اشارات على الوعي باللون في الادب العربي الاوسطى ، وحيث كانت البعثات التبشيرية البيضاء في افريقيا مازفة عن قبول زوجة افريقية ، لم يتردد التاجر المسلم - وهو الابيض او يكاد - في الزواج من ابنة افريقي مسلم .

وبغض النظر عن احساس الاخوة العميق ثار توتر دائم بين التعاضد الفردي والجماعي . والنحت بعض الآيات القرآنية ان الحكم في يوم القيامة يصدر على الافراد ، بينما توجد آيات اخرى تصف الجحيم مصيرا لجماعات بأكملها بسبب اجتماعها على عصيان رسالة الله . لقد لوحظ في الفصل الخامس كيف شدد الخوارج على تضامن المؤمنين . والحق ان التضامن الجماعي قاد الى الضغط على الضالين لكي يرجعوا . والقبيلة العربية السابقة للاسلام كانت تطرد من صفوفها من ينتهك اعرافا مسلكية معينة ، خصوصا اذا فرضت جريته دية دم لقبيلة اخرى . لقد تبرأ ابو لهب من محمد قبل رحيله الى المدينة سنة ٦٢٢ ، ربما في محاولة منه لثنيه عن بعض جوانب دعوته التي اثارت بغض التجار الكبار . ونجد في التاريخ الاسلامي من حين الى آخر بعض الحكومات التي تلجأ للقوة في تقويم الرجال . وما حالة «الحنّة» التي اختطها المؤمن سنة ٨٣٣ سياسة للدولة ، واعدام المتصوف الحلاج سنة ٩٢٢ سوى أمثلة على قمع الانحراف الفردي (١٢) .

والضغط الكبير سعيا وراء الامتثال لم يأت مع ذلك غير اجراء حكومي ، بل من احساس التعاضد في الجماعة . ويبدو في حالات عديدة ان ذلك دفع بالمرء الى امتثال الصورة التي يكون عليها اقرانه وخلق لديه الاحساس بالذنب ان هو تصرف او فكر بصورة مختلفة . وكان الانتماء الى الجماعة يعني لديه الكثير الكثير ، ولم يكن في حسبان البتة ان يعيش خارج الجماعة ، فتوجب عليه اجتناب

كل ما يندر بإبعاده عن أقرانه . وكان إحساس التعاضد في الجماعة  
ادنى جزئيا من مستوى الوعي المجرد . أحد جوانبه يمكن صياغته  
بعبارات عصرية باعتباره يقينا بالطبيعة المباركة للجماعة (١٣) .  
جانب آخر عبر عنه الفقهاء المسلمون حين أقروا « الإجماع » مصدرا  
للشريعة . وقد فسر « الإجماع » بصور مختلفة ، فلعله في حد أول  
اتفاق هيئة صغيرة من الفقهاء أو لعله اتفاق الجماعة الإسلامية  
بأسرها في حد ثان ، والتنوع يشير الى غياب التصور الكامل . وفي  
واقع الأمر كان الإجماع يعني قبولا نظريا بما قبلت به أغلبية الجماعة  
عمليا (١٤) . وهناك نقاط ضعف في نظرية الفقهاء عن الإجماع ،  
لكنها لا يجب أن تحجب رؤية الدارس الحديث عن قوة التعاضد  
القبلي كعامل في تطور العالم الإسلامي اليوم . ولقد جرى التأكيد  
أن « أحسن تعاضد المسلم كان حقيقة مستقلة عن وحدة أو تفكك  
النظام السياسي » (١٥) . هذا الإحساس بالتعاضد قد رعى اندماج  
العديد من العروق في وحدة الإسلام ، السني منه خصوصا ، بنزوعه  
نحو التجانس في الأنماط الاجتماعية والفكرية . ورجل الدولة  
الحديث يهمل هذه الحقيقة في ضائقته .

## الفصل التاسع

### سادة الحرب والمنظرون السياسيون

#### ١ - نشوء سادة الحرب :

من المتفق عليه ان انهيار الخلافة العباسية بدأ في مطلع القرن التاسع . في القرن الثامن فشل العباسيون في تثبيت سلطتهم في اسبانيا ومراكش وغربي الجزائر حيث مكنت السلالات المستقلة دعائم وجودها . هذا التطور لم يفرض مبادئ سياسية جديدة . واذا كانت السلالة الاموية في اسبانيا قد اثارت مشكلة حقيقية بسبب اتجاهها السني وعدم اعترافها بالخليفة في بغداد ، فهي لم تتمخض عن حل شامل . الحكام الآخرون كانوا من الطوائف الشيعية و « الخارجية » . ما هو جديد هنا يبدأ عموماً من تولية

تونس للأغلبية كامارة وراثية . وقبيل عام ٨٠٠ (١) يظهر المبدأ الجديد بوضوح ساطع في حالة الشخصية القيادية المتميزة «الطاهر» الذي عينه المأمون حاكما لشرقي بلاد فارس وبدأ سنة ٨٢١ في تثبيت ركائز استقلاله عن الخليفة ، وعند وفاته سنة ٨٢٢ أقر المأمون ان يخلفه ابنه في الحكم . وواصلت السلالة الطاهرية حكمها المستقل الفعلي حتى سنة ٨٧٣، حيث كان الحاكم الجديد يتلقى رسالة تعيين من الخليفة العباسي الحاكم . ولم تكن نهاية حكمهم على يد الخليفة بل بعد ان هزمهم قائد عسكري اسس لنفسه دولة في افغانستان ثم زحف نحو الطاهريين «١» . واعترف الخليفة بالحاكم الجديد الذي اصبح مؤسس السلالة الصفارية . في الوقت ذاته كانت سلالة اخرى تسعى للاستقلال هي السلالة السامانية «٢» في الجزء الشمالي الشرقي من بلاد فارس وبلاد ما وراء النهر (٢) .

تألفت الظاهرة الجديدة اذا من بروز قادة تأتمر بأمرتهم قوة عسكرية ما تجعلهم مستقلين فعليا . ولم يكن الخليفة قويا الى درجة تجبرهم على طاعته . ربما كان بعضهم في الاصل حكام ولايات او قادة انتفاضات . غير انهم جميعا نالوا اعتراف الخلفاء بسيادتهم على الاراضي التي حكموها بالفعل ، كما نال ابناؤهم الذين اعقبوهم في السلطة اعترافا مشابها . وتأسست بذلك سلالات عديدة من حكام الامر الواقع هؤلاء . ويشير المؤرخون الغربيون للعالم الاسلامي الى هؤلاء باسم « السلاطين » غالبا ، غير ان لفظة « سلطان » تستخدم في اللغة العربية بمعنى اوسع وتشمل الخليفة في بعض الاحيان . وتعبير « سادة الحرب » يستخدم هنا بمعنى وصفي

---

«١» هو يعقوب بن الليث الصفار الذي انطلق من الحسبان ليلج حد مهاجمة بغداد حيث قتله الموفق .

«٢» اسمها سامان خوداه وفوز اركانها سبكتكين وابنه محمد الفزنوي .

وتمييزي . كان سادة الحرب رجالا وصلوا الى الحكم من خلال سلطتهم العسكرية ، ولم يدعوا انهم يحكمون بحقهم الذاتي في ذلك . ورغم ان الخليفة كان مكتوف اليدين ازاءهم فقد ظلوا قانعين بالبقاء نظريا من اتباعه ، وربما شعروا ان موقفا كهذا يدعمهم ويسبغ على حكمهم مظهرا من الشرعية .

انحسرت السلطة العسكرية للعباسيين طوال القرن التاسع ، فاستبدلوا المجندين المدنيين بالمحترفين واستخدام المرتزقة الاثراك على وجه الخصوص ، وكانوا نشطاء على الصعيد العسكري لكن وجودهم ادى الى اختلال مركز الخلافة ، فانحدرت الامور من سيىء الى اسوأ . في عام ٩٣٦ جرب الخليفة اعطاء سلطة مطلقة ، ولقب « امير الامراء » الى المسؤول الاداري الذي يسيطر على قوة عسكرية ما . غير ان التجربة لم تكن ناجحة مع ذلك . في عام ٩٤٥ دخلت بغداد بالقوة جيوش أسرة من سادة الحرب هي السلالة البويهية « (٣) » . وتم « تعيينهم » على الفور ، لكن التعيين هذه المرة في ولاية ثائية بل في مركز اراضي الخلافة ، ومنذ هذا الوقت وما بعد لم تعد للخلفاء العباسيين من سلطة سياسية رغم احتفاظهم بالعديد من الواجبات الاحتفالية . وتراوح مدى الاراضي الخاضعة لسيطرة سادة الحرب الذين حكموا بغداد من زمن الى آخر حسب قوتهم . في القرن الحادي عشر انهار البويهيون ، وسقطت بغداد سنة ١٠٥٥ في أيدي السلاجقة « (٤) » . بعد ما يقارب القرن من الزمان حل غيرهم محلهم وأخيرا جاء الغزو المغولي في منتصف القرن

---

« (٣) » كان القادة العسكريون البويهيون يتسمون بالقبائل مثل « معز الدولة » و « ركن الدولة » و « عماد الدولة » الخ ...  
« (٤) » اسسها رجل تركي يدعى « سلجوق » ، وقد حكمت الجزء الشرقي من العالم الاسلامي .



الثالث عشر وتم اجتياح ونهب بغداد سنة ١٢٥٨ وتصفية الخلافة العباسية في بغداد .

والنظرية التي قامت عليها ركائز سادة الحرب تمثلت في كونهم الاشخاص « المعينين » من الخليفة في وظائف عسكرية وإدارية . ولم يكن لحكمهم اساس ديني غير ذلك . كان البويهيون شيعة ، وبدعمهم أصبحت الشيعة المعتدلة أو الاثنا عشرية أفضل تنظيماً فجهدت لبناء مذهب شرعي أو نظام يلقي الاعتراف اسوة بالمذاهب السنية الاربع الكبيرة . أما السلاجقة من جهة ثانية فقد كانوا من السنة واستخدموا عامدين المذهب السني ، كما ذكر من قبل ، وخصوصا الفقه الاشعري لتقوية وتدعيم سلطانهم .

وبمعزل عن المفهوم العام لموقع سادة الحرب في تبعيتهم للخليفة ، فالمسائل الاساسية الجديرة بالاهتمام من جانب النظرية السياسية كانت التجارب المختلفة لاكتشاف مبدأ مرض لولاية العهد . ولم يكن قانون حق البكورة شائعاً لدى العرب ، لكنهم ألحوا فقط على حصر ولاية العهد في أسرة معينة . وقد امتاز بعض سادة الحرب المتحدرين في اصولهم من آسيا الوسطى ببنية اسروية ذات تمايبك كاف لجمع شملها طوال جيل أو جيلين دون مصاعب عارضة . وبدأ في بعض الحالات وكان العرف السلجوقي ، في منح « الاتابك » أو مربى الامراء سلطات محلية ، قد نجح بصورة جيدة، فهؤلاء كانوا رجالاً عقلاء وقادة جيوش رغم أصلهم كعبيد ، أو في أفضل حالاتهم مكرسين للامراء الشباب ؛ إلا ان اهتمامهم في حالات أخرى انصب بصورة رئيسية على زيادة سلطتهم . التجربة الأكثر اثارة للانتباه كانت تجربة الاماء والجواري التي تطورت عن اشكال تركية تقليدية ، وبلغ مبدأ ولاية العهد ذروته عند المماليك الذين حكموا مصر بين ١٣٨٢ و ١٥١٧ ، لكنه أيضاً لعب دوراً هاماً في البنية الادارية للامبراطورية العثمانية (٤) .

## ٢ - المنظرون السياسيون :

لقد ذكر في « المقدمة » ان هذا الكتاب معني بالممارسة اكثر من النظرية ، طالما ان « المفاهيم الدفينة في ممارسة البشر اهم بكثير من كتابات المنظرين السياسيين » . وينبغي الآن محاولة تبرير وايضاح هذا الافتراض ، و اظهار علاقة النظرية بالممارسة .

نقطة بداية مناسبة هي الرأي الشائع لدى الدارسين الغربيين ومفاده ان كتاب « الاحكام السلطانية » للماوردي ( ت ١٠٥٨ ) هو الحصيـلة « النموذجية » لفكر الاسلام السياسي . هذا الرأي ناقشه سير هاميلتون جيب في قوله ان الكتاب ، انطلاقا من حقيقة اشراف احد الخلفاء العباسيين على اعداده وبدلالة بعض النقاط التي عالجها ، لا بد ان يكون له مغزى معاصر الزمنه (٥) . انه يدافع بصورة خاصة عن موقع الخليفة ضد سادة الحرب البويهيين الذين حكموا بغداد ، وضد الفاطميين الحاكمين في القاهرة والذين يقال انهم كانوا ارشد الحاكمين في العالم الاسلامي يأسره . لقد اظهر بالمثل سبل دعم مطالب الخليفة بغض النظر عن سيطرة البويهيين ، وكيف يمكن تحليل ارتباطه مع سادة الحرب السنة ( مثل محمود غزنه ) . النتيجة العامة ان النظرية السياسية السنية ليست نسخة زرقاء عن المستقبل ، بل بالاحرى شكل من الانعكاس على تاريخ الجماعة الاسلامية حتى هذه النقطة ، نقطة التسويغ المتأخر للسلف والذي صادق عليه الاجماع (٦) .

وقد درس الكاتب نفسه فيما بعد ارتباط الفكر السياسي السني بممارسة الجماعة في مقالة عنوانها « نظرات في النظرية السنية عن الخلافة » (٧) . وهو يرى الخلافة « رمزا لتفوق الشريعة » حيث انها شكل الحكم الذي يحفظ مقتضيات الشريعة ويستوثق من وضعها في حيز الممارسة (٨) . الا انه يشير الى ان الماوردي سار « في طريق المساومة » وان كتابا مماثلين ساروا في الطريق ذاتها

وأوصلوا النظرية السياسية السنية ( أو الأشعرية على أقل تقدير )  
الى حافة الانهيار . وهو بذلك يقصد ايضاح فشل النظرية في  
صياغة تأكيد قابل للتصديق عن حق شخص ما في الحكم فاعتبرت  
في النهاية ان الاستيلاء على الحكم بالقوة امر مشروع .

والامعان في هذه « النظرات » يدفع بالقارىء على الفور الى  
التساؤل عما اذا هدف مؤلفون كالماوردي الى انشاء نظرية سياسية  
حول احتمال شرعية حكم ما . وحين قررت الحكومة العباسية في  
منتصف القرن الثامن ان عليها استمالة العلماء واتباعهم من العامة ،  
لم تستسلم تماما لوجهة نظرهم . وقد سمح للعلماء بالفعل ان  
يراقبوا النسيج الاجتماعي ، لكنهم لم يكسبوا اي صوت في جوانب  
اخرى من عمل الحكومة ، والحق انهم اعاروا انتباها طفيفا لهذه  
الجوانب ، وكان لديهم القليل مما يجب قوله حولها . وما كان العلماء  
مهتمين بالحفاظ عليه اولا هو طابع الجماعة المبارك أو المفروض  
بارادة الالهية ، وراوا ضمانا ذلك في حيابة الشريعة او القانون  
السماوي ، وليس في تنفيذها كاملة .

واذا بدأ المرء من جديد في تأطير دستور يضمن تفوق الشريعة  
فالطرق التي يبدو فيها هذا الامر محتملا عديدة . لقد امكن اعتبار  
كتلة العلماء هيئة مستقلة وظيفتها الحفاظ على اولوية الشريعة .  
مسار آخر كان يبدو محتملا الا وهو اعتبار سيد الحرب ، حيثما  
كان مستعدا للاصفاء الى العلماء في مجالات اهتمامهم الاساسية ،  
ضامنا بحد ذاته للشريعة . رفض اول هذين الاحتمالين دون ريب  
لان النظام القضائي اصبح المهنة الرئيسية المفتوحة امام العلماء ،  
وكان القضاة ينتمون الى الوظيفة التنفيذية وهم بذلك تابعون  
لضابط التنفيذ الاول ، أي الخليفة . شيء شبيه بالمسار الثاني  
تبناه ابن خلدون والفارسي جلال الدين داواني ( الذي يسمى غالبا  
الدوواني ) في القرن الخامس عشر . في النصف الثاني من القرن  
العاشر مع ذلك ، وبمعزل عن حقيقة اقرار عدد من سادة الحرب بالسلطة

الاسمية للخليفة ، بات عسيرا اعتبار سادة الحرب البويهيين ضامين  
للشريعة بسبب آرائهم الشيعية . وبذلك شاع نمط النظرية التي  
ترى في الماوردي خير ممثل ، كذلك دام رواجها عدة قرون .

ومن المناسب عند هذه النقطة الاستشهاد بما يقوله سير  
هاميلتون جيب في ختام مراجعته للفكر السياسي السني :

كما هي الحال عموما في الاسلام ، تختلف الحقيقة الداخلية  
اختلافا بينا عما يظهره الفقهاء من صيغ خارجية . هناك صمدع  
معين بين المضمون الحقيقي للفكر الاسلامي وتعبيره الفقهي لدرجة  
تندر عندها امكانية استخلاص الحقيقة من الشكل الخارجي .  
ولا يمكن فهم العلاقة بينهما الا اذا عرفا معا ؛ فتبدو الصيغة عندها  
محاولة ما ، ليس للتعبير عن المبدأ الداخلي كما هو بل لضغطه في  
 قالب جامد لاثبات حجة شرعية او غاية جزئية . لكن الدراسة  
تزدونا في الوقت ذاته بمثال مشابه صاعق عن الحقيقة المعكوسة :  
الفكر الاسلامي يرفض التقيد بالصيغ الخارجية . . انه يمارس  
ضغطا دائما يرى تأثيره في اعادة تشكيل النظرية ، وهي التي تطبع  
تحت ستار من مرونة خارجية ، كافة فروع النشاط التأمل في  
الاسلام . انه لا يتردد ، اذا دعت الضرورة ، في تخطي حدود النظرية  
واعطاء تعبير مستقل عن معنى حقائقها ( ٨ ) .

ولم يقدم عمل خاص بالنظرية السياسية الاسلامية على معالجة  
دقيقة كالتي التزم بها السير هاميلتون جيب عند تناوله لمشكلة الرابطة  
بين النظرية السياسية والوقائع التاريخية . المعالجة الكاملة  
المكتوبة باللغة الانكليزية ( ٩ ) تضع الفكر السياسي الاسلامي لسوء  
الحظ في سياق مختلف تماما ، وترى انه يبلغ ذروته في كتابات  
الفارابي وابن سينا وابن رشد . ولا شك ان هؤلاء الرجال بزروا  
في الميتافيزيقيا والفروع الاخرى من الفلسفة وبلغت كتاباتهم  
السياسية كجزء من فلسفتهم العامة شأوا رفيعا من المقدرة التقنية  
ولكن اذا كانت - كما قيل - « دراسة الفلسفة الافلاطونية هي

التي اعطت فلسفتهم سمتها وشكلها » وعدلت بعض الاحيان بأفكار  
ارسطو وغيره من المعلقين ، فليس متوقعا من هؤلاء ان يكونوا افضل  
الادلة الى الجوانب المتميزة من الفكر السياسي الاسلامي . لديهم  
في الحقيقة الكثير مما يمكن تمييزه اسلاميا ، لكن تأثيرهم يقل حتى  
عن تأثير الفقهاء في الهيئة العامة للاسلام السني .

وهكذا هناك في تاريخ النظرية السياسية في الاسلام حقل  
واسع ، ومهمل فعليا يعقد الامل على الباحثين الشباب في تكريس  
انفسهم له . انه حقل شاق ، اذ ينبغي رؤية المنظرين في سياقهم  
التاريخي ، كما ينبغي على الباحث ان يعي ايضا النقاط التي دار  
الجدل حولها في كل زمان . وفي مضمأن الدراسة تلك ربما امكن  
تقصي المزد عن الاسلام عموما اكثر من ادراك مفاهيمه السياسية  
الفعالة .

### ملاحظة اضافية

### قائمة مختصرة بالمنظرين السياسيين

فيما يلي قائمة بالاعمال الرئيسية او انماط الاعمال التي  
يجب اخذها بعين الاعتبار في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي .  
وهذه القائمة ليست كاملة بأي شكل ، لكنها تتألف اساسا من  
الاعمال التي يمكن مقاربتها بيسر والتي تتمتع بأهمية قصوى .  
اما الاعمال التي تأخذ منحنى التراث الفارسي فهي ذات دلالة  
خاصة بدورها ، لكنها غير مدرجة هنا باعتبارها ذكرت من قبل .  
(١) ابو يوسف ( ت ٧٩٨ ) ، تلميذ ابي حنيفة الذي بذل  
الكثير لترسيخ المذهب الشرعي الحنفي ، وضع كتابا عن الخراج  
اهداه الى هارون الرشيد (١١) ، وهو متوفر في ترجمة فرنسية  
تحت عنوان Le livre de l'impôt foncier لفانيان ( باريس  
١٩٢١ ) . وتشغل الملاحظات التمهيدية بعضا من عشرين صحيفة

وتعالج واجب الامراء وعلاقاتهم برعيتههم . يثير الاهتمام بسبب تاريخه المبكر .

(٢) اصبح مالوفا تكريس قسم خاص عن الامامة في اغلب البحوث الدينية . والاشعري ( ت ٩٣٥ ) ، مؤسس المدرسة الفقهية الاشعرية ، له فصول قصيرة متناثرة في اعمال متعددة اهمها « كتاب الملع » ترجمة ر. ك. مكارتي في « فقه الاشعري » ( بيروت ١٩٥٢ ) في الصفحات ١١٢ - ١١٦ ( ١٢ ) .

(٣) تقارن المدرسة الاشعرية عادة بالمدرسة « الماتوردية » رغم ان التوازي اقل ربما مما يفترض . ويعزو سير هاميلتون جيب الى الماتوردين تأثيرا هاما في بعض التطورات اللاحقة (١٣) . وكان الماتوردي ( ت ٩٤٤ ) وأتباعه شديدي الارتباط بالمذهب الشرعي الحنفي . والاشكال المبكرة من العقيدة الحنفية ترجمها ا. ج. واينسك في « عقيدة المسلم » (١٤) . ويمكن العثور على الآراء اللاحقة عن الامامة في عقيدة نجم الدين النسائي ( ت ١١٤٢ ) ( ١٥ ) .

(٤) الفيلسوف الهام الفارابي ( ت ٩٥٠ ) وضع عدة اعمال في السياسة اهمها ما يعرف عادة باسمه المختصر « المدينة الفاضلة » او كما ترد في الترجمة الالمانية لديترش Der Musterstaat ( ١٦ ) ، ويتوفر في اللغة الانكليزية ترجمة دونلوب لكتاب « فصول المدني » ( ١٧ ) . ولان الفارابي قضى آخر سنوات حياته في محكمة حاكم حلب الشيعي ( الحمداني ) ، فقد اثير التساؤل حول تشييعه ، ورغم توارد بعض المؤشرات التي تثبت ان نظريته لم تكن شيعية تماما ، فمعظم فكره يتناسب مع المفاهيم الشيعية ( ١٨ ) .

(٥) العمل الاساسي للشكل الفاطمي من الشيعة الاسماعيلية هو « دعائم الاسلام » للقاضي النعمان ( ت ٩٧٤ ) ( ١٩ ) .

(٦) عقيدة شيعية مبكرة قسم خاص بالسياسة في كتاب الشيخ الصدوق ، القمي ( ت ٩٩١ ) . ترجمه الى الانكليزية

١. ١. فيزي (٢٠) .

(٧) تطورت الآراء الأشعرية على يد مفكرين عديدين من خلال القرن الحادي عشر . لقد ادخل الباقلاني (ت ١٠١٣) قسما طويلا عن الإمامة في كتابه العام عن الفقه والذي يعرف باسم « التمهيد » (٢١) .

(٨) لعل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة تبلغ ذروتها في اللغة العربية عند ابن سينا (ت ١٠٣٧) . لقد لعب دورا سياسيا في محاكم فرعية عديدة شرقي بغداد ، كما تولى الوزارة لفترة من الزمن . في هذه الحقبة ساد شعور بان الفاطميين يندرون بالخطر ، وليس مدهشا ان المناقشات الدائرة حول النظرية السياسية تبدو اقرب الى الاتجاه السني في اعمال متعددة لابن سينا منها في اعمال الفارابي (٢٢) .

(٩) اشعري آخر في القرن الحادي عشر هو البغدادي (ت ١٠٣٧) الذي خصص فصلا من كتابه الفقهي الشامل « اصول الدين » للإمامة (٢٣) .

(١٠) ذكر من قبل الماوردي (ت ١٠٥٨) صاحب كتاب « الاحكام السلطانية » وهو بدوره اشعري آخر (٢٤) .  
(١١) في الوقت ذاته تقريبا ظهر كتاب آخر حول « الاحكام السلطانية » من وضع المؤلف الحنبلي ابو يعلى بن الفرع (ت ١٠٦٥) (٢٥) .

(١٢) اشعري آخر هام هو الجواني ويلقب بـ «امام الحرمين» (ت ١٠٨٥) ولم يكتف بوضع فصل عن الإمامة في كتابه الفقهي الشامل « الارشاد » ، بل كتب عملا خاصا بالموضوع هو « غياث الامام » واهداه الى الوزير نظام الملك (٢٦) .

(١٣) تلميذ الجواني الأشهر هو الغزالي (ت ١١١١) . كتب دفاعا عن الخلافة ضد المزاعم الفاطمية بالاضافة الى بسط الإمامة في الاعمال الفقهية . عمله الاخير كتبه بناء على طلب الخليفة

العباسي المستظهر ويعرف اما باسم « المستظهر » او « فضائح الباطنية » (٢٧) .

(١٤) « الخطاب الثالث » من « الاخلاق الناصرية » لناصر الدين الطوسي مختلف تماما . كان الكاتب شيعيا شهد انتقال السلطة من اسماعيلية « أئمتي » إلى الغول . يستلهم المفهومين الاغريقي والفارابي عن المدينة الفاضلة (٢٨) .

(١٥) ترد ملاحظة عن الشكل اللاحق من العقيدة الشيعية الامامية حول الامامة في عمل ترجم إلى الانكليزية لمؤلف يدعى عاملي احلي ( ت ١٣٢٥ ) (٢٩) .

(١٦) لعل الكاتب الاكثر تأثيرا في هذه الفترة هو الحنبلي الكبير ابن تيمية ( ت ١٣٢٨ ) . وقد قام هنري لاوست باعداد دراسة متأنية مطولة عن نظرياته السياسية في كتابه :

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya.

كان ابن تيمية كاتباً غزير الانتاج . عملاه السياسيان الرئيسيان هما « منهاج السنة النبوية » و « السياسة الشرعية » وترجم الاخير الى اللغة الفرنسية (٣١) .

(١٧) بدر الدين بن جماعة ( ت ١٣٣٣ ) شافعي عاش مثل ابن تيمية في مصر وسوريا، ويذكر انه طور مثله النظرية السنية ليتناسب الوضع الناشئ عن خراب الخلافة العباسية في بغداد سنة ١٢٥٨ . عمله الهام عن النظرية السياسية تم تحقيقه وترجمته الى اللغة الالمانية (٣٢) .

(١٨) كان ابن خلدون ( ت ١٤٠٦ ) رجل دولة ومؤرخا اعتبر احد اوائل الذين جربوا تطبيق الدراسة العلمية للدولة والمجتمع . فعل ذلك في « المقدمة » حيث استعرض تاريخا شاملا طويلا . وهناك ترجمة انكليزية ممتازة لعمله (٣٣) .

(١٩) اعطى الباحثون الغربيون اهتماما خاصا - أكثر مما



ينبغي ربما - للكاتب الشيعي الامامي جلال الدين الداواني (ت ١٥٠٢) خصوصا كتابه « اخلاق الجلاي » الذي ترجم الى الانكليزية تحت عنوان « فلسفة شعب محمد العملية » ، وهو ينحو منحى « الاخلاق الناصرية » (٣٤) .

بعد هذه الاعمال تضاعف كما يبدو الاهتمام بالنظرية السياسية حتى القرن التاسع عشر ، حين بدأت التأثيرات الغربية تقوى في العالم الاسلامي .

### ٣ - الخلافة بعد عام ١٢٥٨ :

بعد سقوط بغداد في يد المغول بقيادة هولاكو سنة ١٢٥٨ نقطة انعطاف في التاريخ الاسلامي . لسنا مهتمين هنا بالتأثيرات العامة للاجتياح المغولي ومجازره الوحشية التي نفذها بسكان المدن والسكان الآخرين في مناطق مختلفة . لكن التأثير الجانبي للاجتياح المغولي تجلى في وضع نهاية للخلافة العباسية في بغداد . بعد سقوط المدينة اعدم الخليفة الحاكم . وحاول احد الاخوة بدعم من مصر ان يسترد بغداد ، لكنه قتل ، وكانت تلك هي النهاية الفعلية . وكان للعباسيين في اواخر عهدهم تأثير يسيطر للغاية في السياسة ، ولذا لم يفض غيابهم الى تبدل منظور في الممارسة ، رغم انه خلق مشكلة للمنظرين . بادر حكام عديدون الى استخدام لقب الخليفة حتى طوى النسيان سمة الخلافة المتفردة وغمرها غبار السنين . اما تأثير المنظرين فقد اضحى محدودا ولم تجد الاغلبية العظمى من الاداريين الفعليين اي جدوى في احياء وظيفة الخليفة .

ومع ذلك ، يبدو ان احد الحكام وجد الاقرار بالخليفة العباسي اجراء يسبغ مظهر الشرعية على حكمه . انه السلطان الملوكي بيبرس الذي نصب احد ابناء الاسرة العباسية خليفة في

القاهرة . وكان تأثير سلسلة الخلفاء القاهريين اضعف من اقرانهم في بغداد ، اذ لا يعترف بهم خارج مناطق السيادة المملوكية الا لماما . لكنهم استمروا حتى الفتح العثماني لمصر سنة ١٥١٧ . واقتصاد الفاتحون المتوكل الثالث ، الذي كان خليفة آنداك ، الى اسطنبول فلبث فترة قصيرة ثم عاد الى بغداد حيث مات سنة ١٥٤٣ . ولم يكن له كما يبدو من يعقبه في الخلافة ، فزعم السلطنة العثمانيون بعد زمن طويل لاحق - حتى ما بعد سنة ١٧٥٠ ربما - ان المتوكل نقل الخلافة اليهم . الا ان المؤرخين المعاصرين يعتقدون بزيف ذلك النقل ، وان هدفه تبرير زعم السلاطين ان لهم الحق في بسط الحماية الروحية على المسلمين كافة ، ذلك الحق الذي يقارن بسلطة البابا على المسيحيين الكاثوليكين او قيصر روسيا على المسيحيين الارثوذكس . والاساس في القول بزيف النقل هو غياب لقب الخليفة عن الوثائق المرادفة لتلك الفترة في حين يتوقع المرء ظهوره ، كما ان السلطنة استخدموا اللقب بصورة مؤقتة غير رسمية حتى قبل سنة ١٥١٧ . وفي الحقيقة اصبحت اهمية اللقب لا تذكر منذ مطلع القرن السادس عشر ، ولم يعد احد يحس بدلالته على معنى المهابة العظمى (٣٥) .

وحين پعثت الخلافة في القرن الثامن عشر نالت اعتراف بعض المسلمين في انحاء متفرقة من العالم . وكان ذلك في مجمله يعود دون شك الى حقيقة استئثار السلطان العثماني بالسلطة الاقوى . وتقاس درجة الاعتراف بمدى الاضطراب الذي أحس به المسلمون في العالم بأسره حين ألغيت الخلافة العثمانية نهائيا سنة ١٩٢٤ ضمن اجراءات الحكومة الجمهورية التركية بقيادة مصطفى كمال اتاتورك . في عام ١٩٢٢ عزل آخر سلطان وألغيت السلطنة ، وعين عضو آخر من الاسرة العثمانية خليفة له سلطات روحية محضة . وكان الاجراء مؤقتا ، فألغيت الخلافة نهائيا سنة ١٩٢٤ . وحاول المسلمون لفترة من الزمن في انحاء عديدة من العالم ايجاد طريقة

لمواصلة الخلافة ، ولكن لم يبرز زعيم يحظى بموافقة عالمية ، فقرر  
مؤتمر الخلافة المنعقد في القاهرة سنة ١٩٣٦ ابقاء المنصب معلقا  
في المستقبل المنظور . ويخال انه يمكن تصور خلافة ما في تاريخ  
لاحق ، وستلقى استجابة عاطفية جامحة . اما الآن فليس لمفهوم  
منصب الخليفة دلالة عملية ، والحكم في العالم الاسلامي تسوغه  
طرق اخرى .

## الفصل العاشر

### تطور الاسلام الشيعي

#### ١ - الشيعة المعتدلة والفرقة الامامية :

ذكر القليل عن المظاهر الاولى للشيعة في الفترتين الاموية والعباسية المبكرة ( الفصل الثالث والسابع ) . سبق ظهور الشيعة ذلك الايمان البهم في مستواه الفكري ، والمتقد في اعتناقه ، ومفاده ان الامن والرخاء لا يمكن بلوغهما الا باتباع وطاعة الزعيم المنحدر من « الاسرة المباركة » . ويستوي في ذلك ان يكون الزعيم من عشيرة هاشم أم نسل علي وفاطمة ، وغيرهما . وفي وقت مبكر من القرن الثامن ، وربما قبله ، جرى اصطفاء رجل معين زعيما للمجموعة العلوية ، غير ان منزلة كهذه بدت دون مغزى

سياسي رغم كونها ارفع بقليل من مجرد تولية ضمن العائلة . وقد تلاعب جعفر الصادق ( ت ٧٦٥ ) ، زعيم الاسرة عند وصول العباسيين الى السلطة ، بفكرة التنطح للخلافة لفترة من الزمن ، لكنه سرعان ما ادرك ان العباسيين كانوا شديدي القوة . وطوال قرن آخر عاش زعماء الاسرة الذين تسموا فيما بعد بالائمة بوئام مع الحكم العباسي . ولقد جرى التأكيد من قبل ان الشيعة « المعتدلين » لم يفكروا في هذه الفترة باسقاط الحكم العباسي بل بجعل الحكومة الامبراطورية اكثر اتوقراطية . هذه المجموعة والتي يعرفها المعاصرون باسم « الروافد » واجهت نكسة حين قررت الحكومة العباسية ، قبل عام ٨٥٠ ، ان تعتمد بصورة اساسية على دعم الكتلة الدستورية .

وحتت الازمة سنة ٨٧٤ ، ويحتمل حدوثها قبل ذلك بسنوات قليلة ، حين توفي احد زعماء العائلة العلويين كما توفي قرابة الوقت ذاته ولده الصغير وولي عهده وخليفته ، او لعله اختفى . ولو اعاد كاتب غربي بناء الحوادث لتكهن انه بعد بضع سنوات من العام ٨٧٤ يرى احد قادة الشيعة المعتدلين من غير العلويين ان الفرصة السياسية سانحة لحياء فكرة « الامام الغائب » وتطبيقها على الفتى اليافع الذي اختفى . زعماء العائلة العلويون الفعليون عرفوا القليل من الحنكة السياسية ، اما من كان غير علوي وتمرس بالسياسة فباستطاعته ان يتقدم ظافرا ليصبح وليا لـ « الامام الغائب » . وبذلك يعيد تنظيم الشيعة « المعتدلين » خصوصا وان العباسيين انصرفوا عنهم ليلتزموا بدعم السنة . العقيدة السياسية الجديدة تعرف عموما باسم الامامية او الشيعة الامامية . لقد اكدت وجود سلسلة من اثني عشر اماما هم الزعماء الصالحون للجماعة الاسلامية بأسرها . الثلاثة الاوائل كانوا عليا وابنيه الحسن والحسين ، السادس كان جعفر الصادق والحادي عشر هو الذي توفي سنة ٨٧٤ ( في بداية كانون الثاني ) ، والثاني عشر

هو ابنه الذي اختفى واصبح الآن « غالبا » (١) . وفي وقت ملائم سيعود باعتباره المهدي الذي يهتدي بالله فيعيد الامور الى نصابها الحق . وقد عرفوا ب « الاثني عشرية » لاقرارهم باثني عشر اماما ( وتميزا لهم عن الاسماعيليين السباعيين كما سيجري شرحه في القسم التالي ) (١) .

تضمن نشر الافكار الامامية الجديدة اعادة كتابة التاريخ السالف ، فغدا من الصعب معرفة ما حدث على وجه الدقة . غير انه طبقا للرأي المشار اليه اعلاه يدل النشاط السياسي والفكري الذي انبثقت عنه الطائفة الامامية في السنوات القليلة التي سبقت واعقبت سنة ٩٠٠ . ومعروفة أسماء الرجال العديدين الذين شاركوا في هذا النشاط ، ولكن ليس ممكنا اخذ اسهام كل منهم بمعزل عن الآخر (٢) . ما هو مؤكد ان سادة الحرب البويهيين حين ظفروا بالسلطة في بغداد سنة ٩٤٥ منحوا أقصى الدعم للفقهاء الاماميين لدرجة ان الاماميين أو الاثني عشريين اشتهروا يومها كأصحاب مذهب فقهي شرعي يقارن بالمذاهب السنية الاساسية . هذا المذهب يسمى احيانا المذهب الجعفري باعتباره يستند الى عدة احاديث رواها جعفر الصادق .

من الزاوية السياسية كان التطور الموازي الاكثر اهمية عند الشيعة الامامية هو تحولها سنة ١٥٠٢ الى دين رسمي للدولة الفارسية الجديدة التي أنشأها شاه اسماعيل (٣) . وزعم الاخير الذي امتد حكمه بين ١٥٠١ و ١٥٢٤ ، انه من نسل احد الأئمة

---

«١» الائمة هم : علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي الجواد ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه ابو القاسم محمد القائم المنتظر المهدي .

الاثني عشر فبيع بزعامه نظام صوفي ( دراويشي ) كان يريدوه رجالا محاربين ايضا . هذا الجمع بين الناسك والمحارب يبدو عجيبا في نظر الغربي ، لكنه كان مألوفا في العالم الاسلامي . والموقع الدقيق السياسي ، الديني لشاه فارس في عهد السلالة الصفوية وغيرها لم يخضع لدراسة وافية ، فالعوام يعتبرونسه في بعض الاحيان مقدسا او شبه مقدس وتجسيدا لاحد الائمة الاثني عشر؛ في احيان اخرى يشار اليه على انه ولي الامام الغائب . وبالرغم من موقع الاوتوقراطية النظرية هذا فان طبقة الفقهاء والمفكرين التي تعرف باسم « المجتهدة » قد بلغت شأنا عظيما من القوة . الا انه ليس واضحا اهمية تلك المفاهيم القديمة في منتصف القرن التالي . ولا بد ان للقرار الخاص باعتماد الشيعة سنة ١٥٠٢ تأثير على عزل بلاد فارس عن جيرانها وزيادة تلاحمها الديني في الداخل؛ وقد أمن ذلك اساسا طيبا لتطور الشعور القومي في القرن التاسع عشر (٤) .

## ٢ - الشيعة الثورية او « السباعية » :

اذا كان هناك من غموض حول تنظيم الشيعة الامامية في فترة ما بعد ٨٧٤ ، فهناك غموض اشد يكتنف الشكل الرئيسي الآخر من الشيعة ، والذي يمكن تصنيفه باسم « السباعية » رغم السلسلة الطويلة من الاسماء والفرق . الفارق الخارجي والواضح بين السباعيين والاثني عشريين هو اعتقاد الفرق الاولى ان الامام السادس ، جعفر الصادق ، خلفه ولد له اسمه اسماعيل ؛ بينما يقول الاثنا عشريون ان الامامة انتقلت الى ولد آخر هو موسى الكاظم ثم الى نسله حتى الامام الثاني عشر الذي اختفى . ولا يمكن الجزم بدقة بكيفية حدوث هذا الانقسام ، فالاحداث الاصلية ظلت عرضة للتأكيدات والتأكيدات المضادة . ويحتمل ان اسماعيل كان

محوراً لبعض المكائد الثورية التي سبقت وفاة والده سنة ٧٦٥ ،  
وان تلك الحركة الثورية استمرت سرا . ما هو معروف تحديدا ان  
السلطة السياسية تقاسمها ، في اتجاهين ، اشخاص اكانوا بمعنى  
ما من اتباع اسماعيل . وهؤلاء هم القرمطيون او القرامطة الذين  
ظفروا بالسلطة في البحرين حوالي سنة ٨٩٤ ، والفاطميون الذين  
اسسوا دولة صغيرة في تونس سنة ٩٠٩ ثم فتحوا مصر سنة  
٩٦٩ (٥) . الدولة الفاطمية استمرت حتى سنة ١١٧١ ، غير ان  
دولة القرامطة في البحرين حكمها مجلس عقلاء بعد سنة ٩٧٧ رغم  
انها دامت حتى سنة ١١٠٠ .

فيما يخص النظرية السياسية ينصب الاهتمام الاناساسي  
على مفهوم الامام . فالامام يبدو حاكما اوتوقراطيا ، والحكومة  
الفاطمية كانت ممرزة بصورة شديدة . ولا يدين الامام بشيء  
لانتخاب الناس له ، فهو يتلقى الامامة من سلفه بما يسمى « النص » ،  
اي انه يمتلك ما يشبه « الحق المقدس » ، وهو فضلا عن ذلك حق  
في حكم كافة المسلمين . ولقد اعتبر انه من الممكن ، والمألوف في  
الواقع ، ان يكون الامام « غائبا » ؛ ولكن قيل في أزمنة لاحقة على  
الاقل ، انه لم يكن غائبا بصورة تامة بل على صلة بوليه المقرب .  
وفي ظروف ما اعتبر هذا الولي المقرب اماما موثوقا او « اماما  
مستودعا » لتمييزه عن الامام الحقيقي او « الامام المستقر » .  
ومن الجلي ان الاول اصبح في وقت من الاوقات ابنا بالتبني للامام  
الحقيقي في زمنه ، وهو بقدرته هذه يصبح المرشد والراعي للامام  
المرشح ، اي الابن الحقيقي للامام . والنقلات المتعددة في النظرية  
هي بالطبع محاولات متنوعة لتقريبها ، النظرية ، من حقائق  
التاريخ .

ولان الفاطميين زعموا ان امامهم هو الامام الصالح لكل  
المسلمين ، فقد اوفدوا رسلا الى أرجاء المعمورة العباسية للدعوة  
لارائهم السياسية - الدينية ولكسب الاتباع والانصار . ولقد



أخذت بعقائدهم بعض العناصر الساخطة في مناطق متعددة .  
نجاحهم الظاهري الرئيسي تم في فترة خلبو العرش اثر تداعي  
سلطة البويهيين وقبل ان يبسط السلاجقة نفوذهم على بغداد .  
أحد قوادهم العسكريين حكم بغداد باسم الامام الفاطمي طيلة عام  
او نحوه . لكن قوة السلاجقة ، بعد سنة ١٠٥٥ ، بلغت حدا  
لا تستطيع عنده انتفاضة موالية للفاطميين ان تمتك أفق النجاح ،  
فتباطات الدعوة الفاطمية . لكن السخط استمر في اوساط تلك  
المجموعات في سوريا وفارس التي تبنت العقائد الاسماعيلية  
( الفاطمية ) . وقرب نهاية القرن الحادي عشر تمكنت هذه  
المجموعات من « اجترار الامر » لوحدها دون انتظار الحكومة  
الفاطمية في القاهرة ، وطريقة ترسيخهم لاستقلالهم جذيرة  
بالوصف .

كان قائد الحركة الاسماعيلية في الاصقاع العباسية يدعى  
الحسن بن الصباح « ٢ » . زار الحسن القاهرة سنة ١٠٧٨ ولعله  
أيقن ان الفاطميين عازفون او عاجزون عن تقديم أي دعم فعال  
لحركته . في عام ١٠٩٠ شرع في انتفاضته باستيلائه على الحصن  
المنيع « الموت » . في عام ١٠٩٤ توفي الخليفة الفاطمي المستنصر بعد  
حكم طويل وادت دسائس البلاط الى اختفاء ولده وخليفته المرشح  
نزار وترقية ابنه الآخر المستعلي الى العرش . هنا أعلن الحسن  
بدهاء انه يبايع نزارا ، فأصبح بقوله هذا الزعيم الفعلي  
للالسماعيليين الشرقيين دون مفارقة الزعم المحال بأنه نفسه ينتمي  
الى آل البيت . ولقد ادعى اتصالا بنزار ، لكنه أدرك عند نقطة  
ما انه فقد كل اتصال به (٧) .

وتاريخ الاسماعيلية اللاحق نموذج معبر يظهر كيف ان

---

« ٢ » تذكر دائرة المعارف الاسلامية ان الحسن الصباح من نسل ملوك حمير القدماء .

الاشكالات السياسية تجور العقيدة الدينية بصورة تامة . وخلال الثورة التي اندلعت سنة ١٠٩٠ اقدم الاسماعيليون « النزاريون » او « الحشاشون » على ممارسة الاغتيال السياسي ، وهذا يفسر تسميتهم الاوروبية « الفتاك » Assassins . وشقت مجموعات من النزاريين والمستعنيين طريقها الى الهند ، حيث وقعت انشقاقات تالية في صفوف كل معسكر . ويعرف غالبية المستعنيين في الهند ، اليوم ، باسم « البوهورا » . وبعض النزاريين يعرفون هناك باسم « الخوجا » ، لكن اشهر فرقة نزارية هم اتباع اغبا خان المبعثرون على نطاق واسع في بلدان عديدة ، والاقوياء بصورة خاصة في افريقيا الشرقية . لقد تحولوا من هيئة اغتيال الى جماعة متماسكة واسعة الثراء من رجال الاعمال تقدم لعضائها الاقل ثراء خدمات ومساعدات (٨) .

### ٣ - الشيعة الزيدية :

بفرض استكمال الموضوع تجب الإشارة الى الشيعة الزيدية . الاسم مشتق من زيد ، ابن الامام الرابع علي زين العابدين وحفيد الحسين الذي قتل في كربلاء . توفي زيد في انتفاضة فاشلة ضد الامويين سنة ٧٤٠ ، فارتبطت باسمه مجموعات شتى خلال العهد العباسي الاول وما بعد ، رغم ان اتصالها باتباعه المقربين ليس واضحا . النقطة التي تميزهم في النظرية قولهم انه ينبغي لاي من ابناء « العائلة » ، قبل مبايعته كامام ، ان يجهر بلقبه على الملأ ويفرضه بالقوة . بمعنى آخر ، رفضوا فكرة « الامام الغائب » واعتنق بعضهم آراء فقهية قريبة الى آراء المعتزلة . ولقد قامت دول صغيرة في القرن التاسع على اساس النظريات الزيدية ، احدها في ديلم على السواحل الجنوبية لبحر الخزر

واخرى في اليمن . الاولى اندثرت حوالي القرن الثاني عشر ، لكن  
الاخيرة استمرت مع بعض الانقطاعات حتى يومنا هذا (٩) .  
وقد يقال ان الزيديين يمثلون تسوية بين السنة والآراء  
الشيعة الاكثر صوابا بتأكيدهم الاساسي على الامام او الزعيم  
المبارك . ويمكن تلمس جذور التفكير السياسي التي تسيطر على  
نشاطات المسلمين المعاصرين في الاتجاه السني ، غير ان الشيعة  
تكشف الرغبة العميقة للعديد من المسلمين وتوقعهم الحقيقي الى  
زعيم يهتدي بهدي رباني .

## الفصل الحادي عشر

### خاتمة : الاسلام في السياسة المعاصرة

#### ١ - الاسلام والافكار السياسية الغربية :

ظهرت كتابات المسلمين السياسية المتأثرة بالافكار الغربية في القرن التاسع عشر ، ثم نمت لتصبح سيلا في القرن العشرين . ليس الهدف هنا استعراض تلك المادة بالتفصيل ، بل الاكتفاء بتقديم بعض الخواطر (١) .

من الواضح انه في ازمة مختلفة قبلت مجموعات معينة الافكار الاوروبية بحماس . وليس واضحا ان كان ذلك القبول ، بصرف النظر عن الحماس ، جزئيا ومحدودا . وغالبا ما يقحم مشهد عن اقتباس المؤسسات الاوروبية بفرض ايهام رجل الدولة الاوروبية ان الدول الاسلامية تحول

نفسها بسرعة الى دول « عصرية » ، جرى هذا خصوصا في الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر . وسرى عرف التقليد الاعمى للتفاصيل دون ادراك كاف لاسباب هذه الممارسة . لقد قدم البرلمان المصري خلال عهد الملكية سجلا عن اجراءاته مشابها لسجل هانسار رغم انه ، في ظروف السياسة المصرية ، من الخطأ القول ان ما استخدم في النسخة يشبه عشر ما نفذ في الاصل . وقد ذكر ان المرشد الديني في مجلس العموم تلقى في الخمسينات رسالة من رجل في دولة اسلامية يعلمه بتسميته مرشدا دينيا في مجلسه النيابي ويسأله النصيح عن واجباته في وظيفة كهذه . هناك دوافع اخرى جعلت الافكار السياسية الاوروبية مقبولة عند المسلمين ، فقد شاع في بعض الاحيان مفهوم الميل الى تغليب مصالح طبقة معينة دون غيرها .

### (١) النزوع القومي :

وهي فكرة يلوح انها لقيت قبولا واسعا في البلدان الاسلامية . الفكرة كانت ناجعة بوجه خاص في الصراع ضد استعمار وامبريالية القوى الغربية . وكان « حق تقرير المصير » احد الحقوق التي صعب على تلك القوى ان تعترض عليها نظريا . وهكذا احتل النزوع القومي مركز الصدارة في النضال من اجل الاستقلال ، خصوصا في اوساط السكان المتشعبة بثقافة عالية اوروبية الاتجاه . لعله اقترن جزئيا بعقدة كره الاجانب المزمنة لدى الطبقات الدنيا . وحين تم احراز الاستقلال اعطى النزوع القومي قدرا ضئيلا من ترشيد تطور الدولة اللاحق .

وقد حفل التطبيق التفصيلي لمفهوم النزوع القومي بالمصاعب ابسط مثال عليه ايران او فارس ، حيث قام النزوع القومي ، كما جرت الاشارة من قبل ، على اعتناق الشيعة الامامية كدين رسمي

في بداية القرن السادس عشر . وحاولت الطبقة الحاكمة في الامبراطورية العثمانية تصريف الامور لفترة من الزمن على اساس من قومية عثمانية افتراضية ، غير ان الحظ لم يحالف هذا المفهوم ولقي استجابة ضيقة واثبت مفهوم القومية التركية المناسب انه اشد رسوخا واسهم في تأسيس الجمهورية التركية . واکان القادة الاتراك حريصين على عدم توسيع قوميتهم لتشمل الشعوب التركية في آسيا الوسطى ، اذ ان محاولة كهذه ستؤحي بمطامع توسعية وقد تؤدي الى تعقيدات عالمية .

اما القومية العربية فهي موضوع شائك ، لكنه جدير بمعالجة افضل واوسع . لقد ذكر كاتب عربي مسيحي هو جورج انطونيوس في كتابه « يقظة العرب » الصادر عام ١٩٣٨ ان الحركة القومية بدأت في بيروت في جمعية سرية حوالي سنة ١٨٧٥ . وبينما ساد شعور عال بالوعي الذاتي القومي في هذه الفترة ، فالتفق عليه الآن انه لم تظهر حركة ذات مغزى سياسي حتى دورة القرن . والملاحظات الاشد وضوحا عن الايمان بالعرب كلمة تحفل بها كتابات سوري يدعى عبد الرحمن الكواکبي ، طبعت في مصر بين عام ١٨٩٨ وحتى وفاته عام ١٩٠٢ . الرأي التقليدي يميل الى القول ان العربي عربي بنسبه ، اي ان اجداده كانوا من البدو القاطنين في جزيرة العرب . وفي عام ١٩١٥ ، في المفاوضات التي سبقت دخول العرب في الحرب العالمية الاولى ، قنع شريف مكة ، حين تصرف ناطقا باسم « الامة العربية بأكملها » بتسمية البحر الاحمر حدا عربيا للاراضي العربية . وهذا ينطوي على استثناء المصريين رغم لسانهم العربي ، وفي الحقيقة باستطاعة القلائل منهم فقط الزعم بأصل عربي . وطوال زمن ما لم تكن لدى المصريين رغبة في التسمي بالعرب ، بل حاولوا ايضا تطوير قومية مصرية منفصلة تعود القهقري الى التراث الفرعوني العام ؛ ولطالما تميزت مصر عن بقية العالم الاسلامي خصوصا وانها تمتعت منذ عام

١٨٠٥ بما يشبه الاستقلال الفعلي . كذلك جرت محاولات لتطوير  
قومية محلية في العديد من الدول ، انقسم اثرها العالم العربي  
اهمها قومية سورية وعراقية . وكان عرب شبه الجزيرة العربية  
اقل تطبعاً بالغرب واكثر وعياً بالمحتد والنسب . في مناطق الحكم  
الفرنسي تتلمذت النخبة الفكرية ثقافة فرنسية فكانت أبطأ في تطور  
وعبي عربي نوعي .

وتطور مفهوم هوية العربي في الفترة ما بين الحربين . وفي  
عام ١٩٣٨ ، حين عقد الطلاب العرب في أوروبا مؤتمراً في بروكسل ،  
اتيح تعريف العرب بانهم « كل من هم عرب في لغتهم وثقافتهم  
ولأنهم » . وقصد بالبند الاخير الشعور القومي (٢) . ولقد تماشى  
هذا التعريف بالطبع مع خط التفكير الاوروبي فشمّل بذلك امة  
اكبر ، فضلاً عن ان العديد من مسلمي شبه القارة الهندية وآسيا  
الجنوبية الشرقية سيزعمون الانتماء الى العرب طبقاً لمعيار النسب  
وسيوافقه العديد من سكان المدن في سوريا والعراق صعبة في نيل  
مطالبهم . معيار اللغة اكثر اقناعاً ، ولكن في عام ١٩٣٨ اقسام  
نفر من اليهود الناطقين باللغة العربية في بلدان عربية متعددة ، بينما  
تعتبر اللغة المالطية قريبة الشبه باللغة العربية . معيار الثقافة  
يستثني الشعب المالطي الذي ينبغي اعتباره عربياً ويقبل عموماً ان  
تعتبر لغته المالطية لغة متميزة عن العربية . اليهود الناطقون باللغة  
العربية اشتهروا في جزء لا بأس به من ثقافة جيرانهم المسلمين .  
وقد رحل بعض منهم الى اسرائيل وكان يحمل آراء صهيونية ،  
اما ما بقي منهم فيذهب الى حد القول انه « عربي » في اعتبارات  
معينة . وفي حالات صعبة كهذه يمكن تطبيق معيار « الولاء » على  
الفرد .

افضى المفهوم الجديد لهوية العربي الى ان يدرك بعض رجال  
الدولة العرب ، وخصوصاً جمال عبد الناصر ، أن القومية العربية  
تخفي بين طياتها طاقات هائلة . المفهوم نفسه كان وارداً في فكرة

الجامعة العربية طالما فتح باب عضوية هذه الهيئة أمام كل « الدول العربية المستقلة » . وكان الاعضاء المؤسسون سنة ١٩٤٥ : سوريا الاردن ، العراق ، العربية السعودية ، لبنان ، مصر ، اليمن . وكان حضور مصر يظهر تأثير المفهوم الجديد للعربي . قوي تأثير المفهوم خلال العقدين التاليين عبر نضال بلدان متعددة لنيل استقلالها . ويمكن رؤية ذلك في انضمام الدول التالية الى عضوية الجامعة خلال هذين العقدين : ليبيا (١٩٥٣) ، السودان (١٩٥٦) ، مراکش وتونس (١٩٥٨) ، الكويت (١٩٦١) ، الجزائر (١٩٦٢) . وطبقا للارقام المتوفرة في نهاية عام ١٩٦٦ بلغ عدد سكان الدول الاعضاء في الجامعة العربية ١٠٦ مليون نسمة . وإذا كانت هذه الارقام تشمل عددا من البربر والاكراد والسودانيين غير المسلمين ، فهناك عرب خارج الجامعة في اسرائيل والمناطق الساحلية مبن جزيرة العرب من عدن الى البحرين ، ودول موريتانيا وتشاد ، وربما بقعة او بقعتين في افريقيا . وهكذا وجد المفهوم الجديد للعربي تجسيدا سياسيا هاما .

يمكن دراسة مغزى هذه التطورات من زوايا مختلفة . والزاوية الدينية - أي علاقة النزوع القومي بالاسلام - محط اهتمام خاص . نقطة واحدة يجب تذكرها وهي وجود ٢ - ٣ مليون مسيحي عربي ، وأن بعض هؤلاء كانوا قوميين عرب متحمسين خصوصا في المراحل الاولى من الاحياء الادبي العربي . ويبدو شيئا فشيئا أن هناك يقين بأن الاسلام عامل مكون ضروري للقومية العربية ، وهو الرأي الذي يقبل به عرب مسيحيون عديدون (٣) . وثقافة العرب المسيحيين حافلة بطبيعتها بالعناصر الاسلامية ، ومن الصعب عليهم ألا يروا محمد « بطلا » قوميا . تحدث سير هاميلتون جيب في محاضرة له في شيكاغو عام ١٩٤٥ عن اخطار النزوع القومي على الاسلام . وفقدان جذوره العميقة في نفس المسلم (٤) . ولكن حين يتأمل المرء في كل ما جرى منذ ذلك الحين ،



فهو مدعو للتساؤل عما اذا كانت القومية العربية قد تحولت جزئيا . لعلها كانت في فترة ما هراوة نافعة لطرد الاوروبيين ، كونها بدت في النهاية وكأنها وعي سياسي جزئي بالتعاقد الاسلامي .

ولسالة علاقة الاسلام بالقومية جوانب عديدة . هناك امة الباكستان مثلا حيث كانت « حالة اسلامها » عنصرا مكونا في « حالتها كامة » ، طالما ان الباكستان تشكلت من المناطق الاسلامية السابقة في شبه القارة الهندية . ولكن حتى هنا ، الفارق قائم بين ان تكون مسلما وان تكون باكستانيا . وفي مقابل الباكستان توجد في اغلب اجزاء العالم الاسلامي ما يمكن تسميتها قومية اسلامية دنيوية . وهذه تصف حالة اولئك الرجال الذين لا وجود لايماثهم وممارستهم ، لكنهم يحسون بولاء عميق للمجتمع الاسلامي ككيان ثقافي ، هناك على سبيل المثال الطالب الذي ينكر وجود الله لكنه يدافع بشدة عن الاسلام اذا ما هوجم من شخص غربي . والنقطة التي تتجمع عندها خطوط الفكر المتنوعة وتوجه المراقب هي الحقيقة العميقة للتعاقد الاسلامي ، لاخوة المسلمين . وثبت حتى الآن ان محاولات ايجاد مفاهيم سياسية مناسبة للتعبير عن هذا التعاقد غير دقيقة . بعض المسلمين حلم بوحدة سياسية اسلامية جامعة . غير ان آخرين اعترضوا على هذا التوجه ، ولا يبدو احتمالا في المستقبل المنظور ان يجتمع كافة المسلمين في هيئة سياسية واحدة . وبغض النظر عن تعذر ايجاد تعبير خارجي يظل التعاقد حقيقة قائمة . انه حقيقة من النوع الذي يتعلق به الناس حين ترداد حدة ما يعيشونه من توتر . انه اذا في المنظور البعيد عامل يجب اعتباره جديا من قبل رجال الدولة رغم ضالة مفزاه المباشر (٥) .

## (ب) الديمقراطية ، الاستعداد ، الاشتراكية :

ربما كان منتظرا ان يكون اكثر العرب مستعدين لتحويل نظمهم السياسية الى نظم ديموقراطية (٦) . هناك عنصر ديموقراطي في القبيلة العربية ، واجتماع كامل اعضاء القبيلة ليس كاجتماع « المدنية الاغريقية » . لقد اظهرت التجربة مع ذلك ان العنصر الديموقراطي في القبيلة العربية ليس اساسا كافيا لمؤسسات الحكومات القائمة والمرتبطة بالديمقراطيات الحديثة . عدم الكفاية هذا يرجع ربما الى حقيقة ان تصريف عمل القبيلة يتم خلال اجتماعات شخصية وجها لوجه . وفي الديمقراطية الحديثة هناك انتفاء للعنصر الشخصي ، فالناس يتجمعون مع غيرهم في احزاب على اساس برنامج الحزب او سياسته العامة ، وهو امر وجده العرب صعبا . فالسياسة العربية المعاصرة تحتوي على العنصر الشخصي بصورة كبيرة . وحشما تألفت احزاب فهي تقوم على الولاءات الشخصية وليس على السياسة المجردة غير الشخصية . ومرة اخرى ، لو فكر المرء بالديمقراطية على انها الحكم في صالح الشعب بأسره ، لما تناسب ذلك بسهولة مع افكار العربي ، والاسلام ، كما لوحظ من قبل ، لا يلتفت عادة الى حقوق الانسان بقدر انشغاله بوصايا الله . لقد جرى الالتفات الى مصالح العامة من السكان في الاراضي الاسلامية ولقيت عناية حسنة ؛ لكن الالتفات ذاك تم بجهود العلماء واستعداد الحاكمين للمناقشة آراء العلماء في كثير من المسائل التي تمس الاناس العاديين ، وحين يكون الحاكمون اقل استجابة لحاجات الرجل العادي يتبقى القليل مما يجب فعله له ، وهي نقطة كانت الشريعة ضعيفة ازاءها . من جهة اخرى ، بقدر ما كانت الجماهير العريضة تقر بالشريعة وتمحض ولاءا عميقا للجماعة الاسلامية ، التي كانت الشريعة عنصرا مكونا لها ، بقدر ما تسير الحكومة المتمثلة للشريعة وفقا

## لـ « ارادة الشعب » .

ان الرغبة في وضع دستور اسلامي - كما في الباكستان ومصر والسودان - هي في جزئها امتثال للفكرة الاوروبية ، فكرة الحكومة الدستورية . وهائلة هي صعوبات صياغة دستور اسلامي في الدولة العصرية ، اذ ان التراث السياسي الاسلامي غامض او بعيد في نقاط عديدة عن الوضوح . ولكن تلوح مع ذلك امكانية تقديم دستور يتطابق مع المبادئ المركزية في الشريعة . وبقدر انجاز وقبول القوانين المناسبة واتباعها من الحاكمين والمحكومين ، بقدر ما تقترب الدولة من الديمقراطية الاوروبية الحديثة في الاهتمام الذي تبديه برفاهية المواطن العادي .

وتتهم النظم السياسية العربية احيانا بالاستبداد وبأنها بالتالي مناهضة للديمقراطية . وفي الاتهام مسحة من الحقيقة فيما يخص العالم الاسلامي الاقدم . فالنظم لم تسيطر على ارادة فقط بل ايضا على النظرة الفكرية للجماهير ، وقد مورس ضغط كبير على حالات الانحراف فانقرض معظمها . لكن الفارق كان هاما بين العالم الاسلامي والمانيا هتلر او روسيا ستالين . لقد سيطر هتلر على افكار الاشتراكية القومية كما كان ستالين الممثل الرسمي الاساسي لافكار ماركس ولينين . اما في العالم الاسلامي فلم يسيطر اصحاب السلطة السياسية الفعلية على الافكار . كانت المؤسسات الدينية جزءا من التأسيس لكنها تمتعت ايضا بدرجة من الاستقلال . بصورة خاصة كانت النظرية مقبولة من اوساط السنة في كل مكان حتى ان اكثر السلاطين سطوة خضع للشريعة مثله كممثل المسلم المتواضع . وقد يتفادى السلطان العقوبة في حياته ان خرج على اوامر الله ، لكنه سيدفع الثمن يوم الحساب . وهكذا لم تكن لدى السلطان او غيره من حكام المسلمين السنة سلطة على تفكير الناس كذلك التي استحوذ عليها الديكتاتور الاستبدادي الغربي .

والتفاعل القريب بين القوى الحديثة والتقليدية تمثله  
حادثة راهنة ، تافهة بحد ذاتها . في كانون الاول ١٩٦٦ نقضت  
المحكمة العليا في جمهورية السودان قرارا حكوميا يقضي باعلان  
الحزب الشيوعي حزبا غير شرعي في السودان ، لكن الحكومة  
رفضت العمل بقرار المحكمة العليا وواصلت اعتبار الحزب الشيوعي  
غير شرعي . تظهر هذه الحادثة من جهة أخرى النظرة التقليدية  
الى القاضي بأنه تابع للحاكم لان الاخير عينه ويحق له بالتالي ان  
يرفض قراراته . وهكذا لا يوجد سند للفكرة الغربية حول  
استقلال السلطة القضائية . لكن العديد من المزايا التي تراكمت  
في الغرب نتيجة استقلال السلطة القضائية كانت مصانة في البلدان  
الاسلامية تحت سيادة الشريعة « ١ » . والصعوبة في يومنا هذا  
تتجلى في وجود نقاط عديدة يكون فيها الاسترشاد بالشريعة ، في  
فهمها التقليدي ، غير دقيق . هناك بالتالي الحاج كبير على تكييف  
الشريعة للحاجات المعاصرة .

ويعلو هذه الايام حديث كثير حول « الاشتراكية الاسلامية »  
مثلا دار الحديث عن « الاشتراكية الافريقية » ، والاشتراكيين  
توضعان في موازاة الاشتراكية الماركسية . وأفدح اخطار الاشتراكية  
الافريقية ان تستخدم كفكرة من مجموعات حاكمة لتسويغ  
سياساتها التي تحقق من خلالها مصالحها الخاصة على حساب  
خصوصها . اما الاشتراكية الاسلامية فهي اكثر صعوبة في المستوى  
النظري على الاقل ، طالما توجب ان تقترن الاشتراكية الاسلامية

---

« ١ » هناك مواقف رائعة لبعض الفقهاء المسلمين في رفض تولي القضاء والخضوع  
للحاكم . وقد سئل الامام الازاعي من عبد الله بن علي العباسي والي الشام:  
الا نوليک القضاء ؟ فقال : ان اسلافک لم يكونوا يشقون علي في ذلك واني  
احب ان تتم ما ابتدأوني به من الاحسان .

بالشريعة . ولعل الاختلاف في الممارسة ليس واسعا للغاية ،  
فالشريعة لم توضع لترشد الناس حول مشاكل الدولة العصرية .  
غير ان الحضور النظري المحض للشريعة ، بمعزل عن سكونيتها ،  
قد يمنع يوما ما ظهور استبداد على النمط الهتلري .

إذاً يمكن الاستنتاج في العموم ان تبني المسلمين للافكار  
الغربية قد خدم على الدوام بعض الاغراض السابقة . وان حياة  
المسلمين السياسية تسيطر عليها انماط قديمة . وبرزت على  
الخصوص مسألتان : اولاهما التعاضد الحقيقي للامة او جماعة  
المسلمين ، وثانيهما وجود الشريعة كسنة منزلة من السماء او  
نموذج للحياة الاجتماعية .

## ٢ - تحقيق امكانيات التكيف :

لقد جرى ماء كثير تحت الجسور منذ ان كتب اللورد كرومر  
ان « الاسلام المعدل لا يعد اسلاما بعد ذلك » (٧) . لقد طرأت  
تغيرات عديدة في حياة المسلمين ، ولكن ... حتى لو اراد المراقبون  
مناقشة نقطة لتبادر الى الذهن ان الاسلام هو الاسلام . وحسين  
ينظر المرء في حاجة الاسلام المتواصلة الى التكيف لملاقاة مشاكل  
العالم المعاصر ، فمن الجور ان يتأمل المرء في فراغ حول امكانيات  
التكيف . ومن جهة اخرى ، اذا نظر المرء بعناية الى التاريخ  
الاسلامي لوجد امثلة عديدة جرى فيها التكيف ، ويعطينا تحليل  
تلك الامثلة مفتاحا لما سيحدث في المستقبل القريب . كل الاديان  
الناجزة تميل الى ان تكون محافظة وتكره التغيير ؛ غير ان الاسلام  
يتميز بقدرة هائلة على مقاومة التغيير ، الامر الذي يسوغ ملاحظة  
اللورد كرومر بعض الشيء . جزء من السبب يعود الى الاعتقاد  
العربي البدوي الراسخ الجذور ان الامان يكمن في الالتزام بالسنة  
او الطريق الذي سار عليها الاسلاف من القبيلة . الوضع نفسه

يمكن رؤيته في العهد القديم : « هكذا قال الرب : قفوا على الطريق وانظروا واسألوا عن السبل القديمة اين هو الطريق الصالح وسيروا فيه فتجدوا راحة انفسكم » ( ارميا ١٦.٦ ) . ورغم قوة هذا الوضع في الاسلام فان تغيرات تكيفية جرت في الماضي ، وهي تفسر ما يتوقعه المرء من قدرة الاسلام على تكيف نفسه لملاقاة المشاكل المعاصرة .

احد الطرق التي تبدى فيها التغير التكيفي كانت ظهور زعيم مبارك . ومحمد نفسه شخص من هذا النوع . وتحليه ببركة النبوة جعله قادراً على دعوة العرب الى قبول التغيرات الثورية في حياتهم . وحين يبدأ تأثير التغيرات يظهر الموقف المحافظ اتجاهها لتأكيد نفسه وللحفاظ الآن على السنة الجديدة او النهج المتبع ، سنة محمد . هناك امثلة وافرة في القرون اللاحقة من التاريخ الاسلامي لرجال تزعموا على اساس هبة مباركة ، ومن خلال الحركة اجمع عليها لتكييف الاسلام وفق الوضع المعاصر ، في المستوى المحلي على الاقل . ورغم ان الايمان بالزعيم المبارك سمة الشيعة ، فالعديد من امثلة التكيف الناجحة جرت في مناطق ذات سيادة شيعية . حدث هذا عبر ادعاء الزعيم بأنه المهدي . وانتظار المهدي عند المسلمين يقارن بصورة حرفية مع انتظار المسيح عند اليهود (٩) .

وبين الرجال الذين ادعوا هذه المهابة او شيئاً قريباً منها يمكن ذكر ثلاثة : ابن تومرت ، عثمان دان فوديو ، احمد مهدي السودان . لقد قادت حركة ابن تومرت ( ت ١٤٣٠ ) الى تأسيس امبراطورية « الموحدين » الذين سيطروا طوال قرن تقريباً على افريقيا الشمالية الغربية وحكموا اسبانيا نصف قرن آخر ايضاً . اما عثمان دان فوديو فقد كان زعيماً دينياً في افريقيا الغربية ، اعلن الجهاد عام ١٨٠٤ ضد الحكام المحليين الذين ادعوا الاسلام وانكر هو اسلامهم . تمخضت حركته عن سلطنة « سوكوتو » وما

اقترن بها من سلطات تدعى أحيانا امبراطورية فولاني ، وهي أصل  
نيجيريا الشمالية اليوم . كان للحركة سمات مهدية وبدا أن بعض  
الايواسط قد اعتبرت عثمان فوديو مهديا ، ورغم استنكاره لهذه  
الصفة فقد شجع مسلمي المنطقة على انتظار المهدي في المستقبل  
القريب ( ١٠ ) . مهدي السودان شكل جيشا ودولة عجز  
البريطانيون عن اخضاعها طيلة الفترة ما بين ١٨٨٥ و ١٨٩٨ ( ١١ ) .  
في كل من هذه الامثلة يجد المرء أن الزعيم كان أولا و أخيرا  
معلما دينيا ، تعاليمه تشد الشباب اليافعين وغسهم ايضا .  
العقيدة الاسلامية هي ما يبشر به ويدعو اليه ، لكن دعوته تفردت  
بتشديدات خاصة . واو درست هذه بعناية فستكشف عن اشارة  
الى وضع معاصر وتلقي الضوء على مخرج للسخط المحلي . بعض  
من عقائد ابن تومرت التميزة مثلا كانت الهجوم على سمات حركة  
مماثلة تقريبا في شمالي غربي افريقيا في عصره ( وهي حركة  
« المرابطين » ) . وبشر الاثنان الآخران بتعاليم مرتبطة بالسخط  
الناسئ عن انزال المجتمع التقليدي وسط الاتصالات مع  
الاوروبيين . وفي الامثلة الثلاثة كلها كان الشكل المتميز للعقيدة  
الاسلامية قد اصبح محورا مركزيا لوحدة سياسية اشد قوة ،  
وهو يعد استجابة كافية لمشاكل العصر .

وينتقد الاوروبيون في بعض الاحيان المهدية ، والاسلام عموما ،  
لتبني سياسة نشر العقائد الدينية بقوة السلاح ( ١٢ ) . وهم  
بدلك يسيئون فهم السمة الجوهرية الدينية للحركات المهدية .  
والصحيح أنه يمكن تحوير مفهومي المهدي والجهاد لخدمة اغراض  
فرد ما او مجموعة . ويفسر الجهاد الذي يقوده المهدي في حالات  
ما بعبارات أدق من عصر محمد ، فهو لم يكن يشن ضد الوثنيين  
فقط بل أيضا ضد هرطقة المسلمين ؛ ومن السهولة بمكان توسيع  
الهرطقة لتشمل قبائل مجاورة يمكن للمرء أن يغتم منها عبيدا  
لتمويل تجارة الرقيق . وبصرف النظر عن امكانية التحوير هذه ،

فالتشديدات الجديدة عند المهدي أو أي زعيم آخر كانت في جوهرها محاولات لتطويع العقائد الدينية الموروثة كي تناسب المشاكل المعاصرة . ومن وجهة نظرنا الحاضرة ما يهم في هذه الأمثلة التاريخية أنها تظهر كيف تفجر بركة الزعيم حماسا كافيا بسين انباعه يدفعهم لقبول تعاليمه الدينية وممارسته ، أسوة بالتغيرات السياسية والاجتماعية اللازمة .

طريقة أخرى أجريت فيها التغيرات التكيفية وهي نشاطات العلماء أو المفكرين بمعنى أوسع . هناك مجالان هامين في تاريخ الإسلام المبكر تولى المفكرون فيهما بنجاح إجراء التغيرات التكيفية: تنقية الشريعة والانجاء السنني في القرن التاسع ، وتمثل الفكر الاغريقي بين القرنين التاسع والثاني عشر .

لقد قيل شيء ما عن تنقية الشريعة والمضاعفات المتعددة لهذه العملية في حياة المسلمين (١٣) . وجزء هام من الانجاز كان مثل وممارسات المجتمع البدوي التي عدلها محمد ذاته لتناسب الحياة في المدينة خلال حياته ، ثم تطويعها المدن الأكثر تعقيدا في الشرق الأوسط خلال القرن التاسع . هذا الانجاز كان حصيلة قدر هائل من النشاط الفكري . ففي البداية كانت حلقات الثقة في مساجد المدن الرئيسية هي التي ناقشت تطبيق المبادئ الإسلامية على المسائل العصرية ودرشت بداية عمل شاق من التصنيف . بعد وصول العباسيين إلى السلطة سنة ٧٥٠ مورش ضغط على مجموعات متعددة من الثقة لتنتقل إلى درجة ما من التوحيد ، وعلى ذلك المزيد من التصنيف . وساد مجرى هذه العملية الأخيرة اتفاق عام على أن الأعراف المقررة يجب تعديلها قياسا على قدوة محمد ، وهي القدوة الواردة في الأحاديث . وتم التوصل إلى وضع معايير للتمييز بين الأحاديث الصحيحة والمنحولة وجمع الأحاديث الصحيحة ، وعلى أساس من ذلك : استنباط ميثاق من السلوك للأعداد المتزايدة من سكان المدن في العالم الإسلامي .



وتضافرت جهود مفكرين دينيين لا حصر لهم في انجاز ذلك كله .  
وحدث التغيير ايضا دون ان يبدو حدوثه جليا ، فالجماعة ببساطة  
لا زالت تتبع قدوة محمد . لقد اقتفوا اثره بالتأكيد . ولكن كان  
هناك تكيف ايضا ؛ ولعل اخفاء التكيف جعل المزيد منه صعبا .  
طريقة اخرى توصل اليها المفكرون الى التكيف وهي تمثل  
الفكر الاغريقي بما فيه الطب والعلوم الاخرى . وكان التكيف  
ضروريا لان الفكر الاغريقي كان ذروة الانجاز الفكري لانسان  
البحر الابيض المتوسط والشرق الاوسط في تلك الحقبة من الزمان ،  
ثم ان الاحتكاك بالثقافتين الهندي والصيني كان طفيفا . والفكر  
الاغريقي هو الارث الفكري لمثقفي مصر والعراق وسوريا الذين  
اهتدوا الى الاسلام ابتداء من القرن الثامن ؛ وكان ضروريا ان  
يتسق معتقدتهم الجديد مع ارثهم الفكري . وقد تنامي عند العديد  
من المسلمين ، وبينهم الخلفاء ايضا ، اهتمام عملي بالطب والفلك  
الاغريقيين ( الفلك لطابعه التنجيمي ) ؛ وكانت دراسة هذه العلوم  
عسيرة بغير دراسة الفلسفة الاغريقية . واخذ المدافعون عن الاسلام  
يدركون الحجج القوية التي استمدوها خصومهم من الفلسفة  
والمنطق الاغريقيين . وعموما ساد اهتمام واسع بالفكر الاغريقي  
اعطى ترجمات عديدة للاعمال الاغريقية ، بعضها بصورة غير مباشرة  
عن السريانية والاخرى مباشرة عن الاغريقية ( ١٤ ) . ونظم عمل  
الترجمة للمرة الاولى في عهد المأمون ( ٨١٣ - ٨٣٣ ) .

وبالطبع لم تكن الترجمة بحد ذاتها عملية تمثل رغم كونها  
اساسا له . بدا بعض الفقهاء في تعديل جزء من المناظرات والافكار  
الاغريقية لاهداف دفاعية ؛ تلت ذلك نقاشات مريرة بين المسلمين  
الذين اقرؤا ببعض هذه المناظرات واولئك الذين انكروها . وقد  
برز دائما اتجاه لدى من اقرؤا المناظرات الفقهية بالاسلوب الاغريقي  
للمضي بعيدا في قبول الافكار الاغريقية . ويذكر ان ذلك ورد  
عموما لدى المجموعة الفقهية المعروفة باسم المعتزلة . المرحلة الاولى

من التمثيل يمكن القول انها جرت حين قرر الفقيه الاشعري (ت ٩٣٥) ، رغم تعلمه على يد المعتزلة ، ان ينفصل عنهم ويستخدم نمط محاجتهم في الدفاع عن الاشكال السنية ، المقبولة على نطاق واسع ، من العقيدة الاسلامية . وفي هذا الوقت ظهر « الفلاسفة » وهم الذين قالوا باسلامهم لكنهم اعتنقوا آراء كانت في جوهرها افلاطونية جديدة . اشهر هؤلاء الفارابي (ت ٩٥٠) وابن سينا (ت ١٠٣٧) اللذين كانت محاجتهما متفوقة تقنيا على الفقهاء السنة المعاصرين لهم . المرحلة الثانية من التمثيل جرت حين سيطر الفقيه الفزالي (ت ١١١١) على تعاليم الفلاسفة واستخدم المناهج المنطقية في فقهه ، وأشار الى تلك العقائد الميتافيزيقية منها التي لا تتفق مع تعاليم القرآن والسنة . ومنذ ذلك الوقت وفيما بعد قبل معظم الفقهاء الاسلاميين ، واستخدموا الجوانب التقنية من الفكر الاغريقي ، بينما رفضوا مجمل الميتافيزيقا الاغريقية . ورسخ الاسلام لنفسه مكانة في أرقى مناحي الحياة الفكرية في تلك الحقبة والمنطقة ، وكان ذلك انجازا مرموقا في التكيف .

الا ان طريقة الثالثة اتبعت لاجراء تغيير كيف تعاليم وممارسة الاسلام للظروف الجديدة وهي «الاجماع» ، واساسه اجماع جماعة المسلمين بأسرها . ويمكن اعتبار الاجماع جانبا من تعاضد الجماعة التي شدد عليها من قبل ، ومن الواضح انه لا يمكن لاي تغيير ان يكون فعالا الا اذا تصادف مع اقرار غالبية المسلمين . جزء من انجاز المفكرين في تحقيق حالات التكيف كان فوزهم بموافقة الجماهير . غير ان اجماع الجماعة ليس طيعا دائما في اتباعه للمفكرين . ويستشهد عادة بمثال تحريم العلماء لشرب القهوة واضطرابهم الى السماح به لوقوف اجماع الناس ضده بشكل كامل (١٥) . والاجماع ، او اجساس جماعة المسلمين العام ، هو بذلك قوة يحسب حسابها حتى لو كانت حركتها بطيئة .

هذه اذا ثلاث طرق كيفت بها الجماعة الاسلامية نفسها في الماضي للظروف المستجدة . الى اي مدى تبرر لنا استخلاص النتائج عنها ؟ فيما يخص الطريقتين الاولى والثالثة لا يمكن الجزم بشيء محدد . ظهور الزعيم المبارك هو دائما مجرد امكانية ، ولا يمكن للمرء ان يستبق القول اين ومتى سيظهر . ولا يمكن ايضا البت بان تأثير ظهوره سيكون محليا ومعاصرا ام عالميا وازليا . وبالمثل ، قبول التغيير عبر اجماع الجماعة ممكن غالبا ، لكن توقعه مسبقا نادر . فيما يخص الطريقة الثانية - اي نشاطات المفكرين - هناك امكانية لذكر القليل عن المستقبل ، حيث جرى نشاط ما للملاقاة الوضع الجديد . وتقارن تماما جهود تنقية الشريعة بمحاولات تقريب الاعراف الاسلامية الاجتماعية بالاوروبية ، خصوصا منها المسائل المتعلقة بوضع المرأة . لقد حقق العلماء تقدما هنا ، في غمرة زعمهم بعدم المساس بالمبادئ الاسلامية ، وهم لا ينكصون الى الاعراف الاسلامية البدائية التي عدلت بمرور الزمن . يذكر هذا كله بما فعله اسلافهم في القرن التاسع ، ولكن، بينما سمحوا بالعديد من التحسينات ، بدا انهم يقيدون اي تعديل جذري يقترب من العالم المعاصر .

هناك ايضا تطورات في الحاضر تقارن بالتمثل القروسطي للفكر الاغريقي ، اي تمثل الفكر العلمي الاوروبي . ويمكن التمييز هنا بين مجموعتين من المفكرين : العلماء من جهة ، والمتشبعون بثقافة غادية اوروبية النمط من جهة اخرى . وقد جرى احتكاك سطحي بين المجموعتين حتى الآن . مثلما كان لعلماء القرنين الحادي عشر والثاني عشر احتكاك طفيف بالفلاسفة . وحتى العصر الراهن كانت ثقافة العلماء ذات نمط تقليدي دون مزيج اوروبي ، بينما تلقى المفكرون العصريون حدا ادنى من هدي الدين الاسلامي ، وذلك في مستوى ابتدائي . هناك اشارات ان جسورا ستمتد بين المجموعتين . لقد جرى تحديث مناهج جامعة الازهر ومراكز

أخرى ؛ ويظهر بعض المفكرين اهتماما متزايدا بالدين . ولقد كان السيد محمد اقبال رائدا في ذلك بكتابه « تجديد الفكر الديني في الاسلام » (١٦) ، حيث تظهر بوضوح بعض تأثيرات نيتشه وبرغسون . ويتبعه الآخرون رغم ان احدا منهم لم يبلغ ما بلغه اقبال . ولا ريب في انه سيجري التوصل الى المزيد من التكيف ، وبذلك ، من يدري ؟ قد يرتب المشهد لظهور زعيم مبارك يصبح شخصية عالمية . فاذا اخذت تطورات المستقبل هذا المسار ، من المحتمل ان العالم الاسلامي سيظل مخلصا لتراثه ، بما فيه تراثه السياسي الذي درست مفاهيمه الاساسية هنا .

## ملحق

### دستور المدينة

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي (ص)  
بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم  
وجاهد معهم .

- ١ - أنهم امة واحدة من دون الناس .
- ٢ - المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم  
يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .
- ٣ - وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، كل  
طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .
- ٤ - وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ..  
( كما في الفقرة ٣٠ ) .

- ٥ - وبنو الحارث ... ( كما في الفقرة ٣ )
- ٦ - وبنو جشم ... ( كما في الفقرة ٣ )
- ٧ - وبنو عمرو بن عوف ... ( كما في الفقرة ٣ )
- ٨ - وبنو النجار ... ( كما في الفقرة ٣ )

- ٩ - وبنو النبيت ... ( كما في الفقرة ٣ )
- ١٠ - وبنو الأوس ... ( كما في الفقرة ٣ )
- ١١ - وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل .
- ١٢ - وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .
- ١٣ - وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم ، أو ابتغى وسيعة ظلم أو اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وأن أيدئهم عليه جميعاً ، ولو كان ولد أحدهم .
- ١٤ - ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ، ولا ينصر كافر على كافر .
- ١٥ - وأن ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناسهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض .
- ١٦ - وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .
- ١٧ - وأن سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم .
- ١٨ - وأن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً .
- ١٩ - وأن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .
- ٢٠ - وأنه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن .
- ٢١ - وأنه من اعتبط مؤمناً قتلاً من بينة فإنه قود به إلا أن يرضي ولي المقتول ، وأن المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلا قيام عليه .
- ٢٢ - وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً ولا يؤويه ، وأنه من نصره أو آواه فعليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣ - وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد (ص) .

٢٤ - وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٢٥ - وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوقع الا نفسه واهل بيته .

٢٦ - وان يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

٢٧ - وان يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .

٢٨ - وان يهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .

٢٩ - وان يهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف .

٣٠ - وان يهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف .

٣١ - وان يهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف ، الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوقع الا نفسه واهل بيته .

٣٢ - وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .

٣٣ - وان لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف ، وان البر دون الاثم .

٣٤ - وان موالي ثعلبة كأنفسهم .

٣٥ - وان بطانة يهود كأنفسهم .

٣٦ - وانه لا يخرج احد منهم الا باذن محمد (ص) .

٣٧ - وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الاثم ، وانه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وان النصر للمظلوم .

٣٨ - وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٣٩ - وان يشرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة .

٤٠ - وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١ - وانه لا تجار حرمته الا باذن اهلها .

٤٢ - وأنه من كان بين اهل هذه الصحيفة من جدل او اشتجار يخاف فسادہ فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد رسول الله (ص) .

٤٣ - وأنه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤ - وان ينيهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ - واذا دعوا الى صلح يصلحونه ويلبونه فانهم يصلحونه ويلبونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فان لهم على المؤمنين ، الا من حارب في الدين ، على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .

٤٦ - وان يهود الأوس ، مواليهم وانفسهم ، على مثل ما لاهل هذه الصحيفة .

٤٧ - ... وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة ...

وأنه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة ، الا من ظلم او اثم ، وان الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله (ص) « ١ » .

---

« ١ » سبق للمؤلف ان نشر الوثيقة في كتابه « محمد في المدينة » وناقشها بصورة مفصلة ودرس اسلوبها ومفرداتها واستنتج انها بالشكل الذي يرد عند ابن اسحاق مجموعة بنود وعهود كان الرسول قد عقدها مع الفئات المذكورة في ازمئة مختلفة ، ودليله الاساسي في ذلك ان اليهود في « الدستور » قد اعتبروا في عداد الامة ، وهو حالهم في بداية الهجرة الى المدينة ، كما ان الوثيقة تعود الى ازمئة مختلفة متعددة . ومن الجدير بالملاحظة انها لا ترد سوى في سيرة ابن اسحاق التي نقلها ابن هشام . وقد تحرى « وات » الدقة القصوى في ترجمتها الى اللغة الانكليزية بلغة رائعة ومتينة وامينة .

وفي الوثيقة بعض المفردات القديمة ، الربعة هي الحال عند مجيء الاسلام ، يتعاملون اي يؤدون دية الدم ، العاني هو الاسير ، الماقل هي الديات ، المفرج هو المثل بالذين ، الدسيقة هي الكبيرة ، اعتبطه اي قتله بلا جناية ، قودبه اي يثار من القاتل تمويضا ، يوقع اي يهلك .



## NOTES



### Abbreviations

*EI*<sup>1</sup>, *EI*<sup>2</sup>: *Encyclopaedia of Islam*, first and second editions.

*EI(S)*: *Shorter Encyclopaedia of Islam*.

*GAL*, *GALS*: see Chapter 9, note 11.

*Islam and Integration*: W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, London, 1961.

*Mecca*: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.

*Medina*: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.

*Prophet and Statesman*: W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, London, 1961.

In Qur'anic references, where two verse numbers are given (separated by a stroke), the former is that of the Egyptian official edition and the latter the older European numbering. Where only one number is given, the two coincide.

### Chapter One

1. A justification of these statements will be found in the author's *Muhammad Prophet and Statesman*, and also, more fully, in *Muhammad at Mecca*.
2. This position is argued for in *Muhammad at Medina*, 225-8. For the complete text see Appendix, pp. 130-4 above. Cf. also R. B. Serjeant, 'The "Constitution of Medina"', *Islamic Quarterly*, viii (1964), 3-16.
3. Cf. *Exodus*, 21.23 f., etc., which are referred to in *Matthew*, 5.38.
4. Cf. Austin Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, dealing with British administration in Sinai.
5. Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rywala Bedouins*, New York, 1928, 493, etc.
6. Cf. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888, i. 104-7; translated by S. H. Stern as *Muslim Studies*, i, London, 1968.

7. *Rwala Bedouins*, 451; the concept of protection is dealt with in pp. 438-54 and of vengeance in pp. 489-503.
8. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938, s.v.; Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926, 52.
9. Rudi Paret, art. 'Umma' in *EI(S)*.
10. Ibn-Sa'd, *Ṭabaqāt*, i/2.16 (§2); at-Ṭabarī, *Annales*, i. 1561-8, from Ibn-Is'hāq, translated by Alfred Guillaume in *The Life of Muhammad*, London, 1955, 654-7.
11. Cf. Watt, *Medina*, 247, 360; the phrase 'party of God' (*ḥizb Allāh*), which is also found, is perhaps non-technical.
12. Cf. Watt, *Medina*, 141 f.
13. *The Arabs*, London, 1937, 125.
14. E.g. Musil, *Rwala Bedouins*, 504-661, esp. 506-40.
15. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 65-7.
16. Cf. Watt, *Medina*, 105-17.

### Chapter Two

1. 42.10/8; 4.59/62; 24.47/6-52/1.
2. 8.41/2; cf. *Medina*, 232, 255.
3. For the Pledge of Good Pleasure (*bay' at ar-riḍwān*)-cf. Watt, *Medina*, 50 f., 234.
4. Cf. *Medina*, 233.
5. Cf. *Medina*, 242, 356 f.
6. Cf. *Medina*, 357, no. 10.
7. Cf. *Medina*, 355 ff., nos. 4, 12, 15.
8. There is a list of nearly forty men in *Medina*, 366-8; cf. ib. 235-8. Sura 4.59/62 enjoins obedience not only to Muḥammad, but also to those in authority among the Muslims.
9. Cf. *Medina*, 190, 235.
10. Cf. *Medina*, 190.
11. *Das Leben Muhammads*, Leipzig, 1930, 154; 'Bei einer rein geistigen Bewegung...'
12. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 174-8.
13. Cf. Bruce M. Borthwick, 'The Islamic sermon as a channel of political communication', *Middle East Journal*, xxi (1967), 299-313.

### Chapter Three

1. Cf. at-Ṭabarī, *Tafsīr*, on 2.30/28 (= i. 153 of old edition).
2. The treatment of Khalifa in this and the following paragraphs is based on my article 'God's Caliph', *Minorsky Memorial Volume*, Cambridge, forthcoming.
3. Cf. Th. Nöldeke, etc. *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, 1961,

- iii. 210, n. 6. In Turkish the word and its variants mean a subordinate official.
4. Glaser, no. 618; quoted from R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1949, p. 241 (note on 38.26/5).
  5. For the use of this title cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii. 61 f., also in *Revue de l'Histoire des Religions*, xxxv (1897), 335-8; T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford, 1924, 44 f., 51 f.; Watt, 'God's caliph'; Emile Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, i, 'Le Califat', Paris, 1954; Armand Abel, 'Le Khalife, présence sacrée', *Studia Islamica*, vii (1957), 29-45.
  6. Goldziher, in *RHR*, xxxv (1897), 331-5.
  7. Cf. art. 'Amir al-Mu'minin' by Sir Hamilton Gibb in *EI*<sup>2</sup>.
  8. The tangle is being unravelled by recent studies, especially some made at Naples; see art. 'Alī' in *EI*<sup>2</sup> by Laura Veccia Vaglieri. An important study of the tendencies of historians is *Alī and Mu'āwīya in early Arabic tradition*, by Erling Ladewig Petersen, Copenhagen, 1964.
  9. Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii. 31.
  10. The best general account for the topics covered is Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*; i (all published), 'Le climat, les bédouins', Rome, 1914. Most of the second half deals with the position of the *sayyid*. For modern parallels cf. Musil, *Rwala Bedouins*, 50 f., etc. Other useful articles are: Carlo A. Nallino, 'Sulla costituzione delle tribu arabe prima dell' Islamismo', in *Raccolta di scritti*, Rome, 1941, iii. 64-86; E. Bräunlich, 'Beitrage zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme', *Islamica*, vi (1933/34), 68-111, 182-229; Joseph Henninger, 'La société bédouine ancienne', in F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina*, Rome, 1949, 69-93.
  11. For the early history of judicial administration cf. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, 21-35; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, 15-27; Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris, 1938, i. esp. 98-138.
  12. This view is expounded at greater length and with references in 'Shi'ism under the Umayyads', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960, 158-72.
  13. Pp. 123-5.

#### Chapter Four

- i. Ibn-al-Athīr, *Kāmil*, Cairo, 1348, ii. 350 f. (A.H. 15). Cf. also *EI*<sup>2</sup>, arts. 'Atā' (Cl. Cahen), 'Diwān' *ad init.* (A. A. Duri), 'Djaysh'; i (Cl. Cahen); *Islam and Integration*, 96.

2. Cf. Rudolf Veselý, 'Die Anšār im ersten Bürgerkriege (36-40d.H.)' *Archiv Orientalní*, xxvi (1958), 36-58.
3. Cf. the theorist al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sultāniyya*, 351, French tr. 439. In practice there were some minor exceptions.
4. In *Modernization of the Arab World*, ed. J.H. Thompson and R.D. Reischauer, Princeton, 1966, 60, from an article 'The Role of the Army in the Traditional Arab State' (pp. 52-60).
5. Cf. *Medina*, 358-60; A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Moslem Subjects*, Oxford, 1930.
6. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Dhimma' by Cl. Cahen.
7. Cf. A.H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, London, 1947.
8. Cf. *EI*<sup>2</sup>, arts. 'Āmil' (A.A. Duri), 'Amīr' (Cl. Cahen).

### Chapter Five

1. Cf. Watt, 'Khārijite thought in the Umayyad Period', *Der Islam*, xxxvi (1961), 215-31; *Islam and Integration*, 94-104.
2. Cf. *Qur'ān*, 6.57; 12.40, 67; etc.
3. Cf. *Mecca*, 137-40.
4. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Azārīka' (R. Rubinacci).
5. Cf. *EI*(S), art. 'Ibādīya' (T. Lewicki).
6. Cf. references in ch. 3, n. 12, and ch. 5, n. 1.
7. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Hanīf' (Watt).
8. *La Passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922, i. 182-9, with materials for the early history of this use of *ẓandaqa*.

### Chapter Six

1. Cf. Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, esp. p. 14.
2. For 'the ancient schools of law' cf. Schacht, *Introduction to Islamic Law* and Coulson, *History of Islamic Law*; for the 'pious opposition' cf. J. Wellhausen, *The Arab Kingdom, and its fall*, Calcutta, 1927; for 'the general religious movement' cf. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 30.
3. Cf. Watt, 'The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xvi (1957), 50-62, esp. §1; also *Islam and Integration*, 259 f.; and *EI*<sup>2</sup>, art. 'Tahṛīf' (F. Buhl).
4. Cf. J.A.C. Brown, *Techniques of Persuasion: from Propaganda to Brainwashing*, Harmondsworth, 1963, 25.
5. Cf. Cl. Cahen, in von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 142; but contrast p. 152.

6. The name *mujtahid* is given to al-Isfarā'īnī (d. 1027) and al-Mawardī (d. 1058); cf. Ibn-Khallikān (tr. De Slane), i. 8, and Yāqūt, *Mu'jam*, v. 409. Al-Juwaynī (d. 1085) spoke as if a group of *ahl al-ijtihād* still existed (*Irshād*, ed. Cairo, 426).
7. Cf. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, index, for the various points mentioned.
8. Cf. (a) *The Book of Knowledge*, tr. by Nabih Amin Faris, Lahore, 1962, especially section 4; (b) *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, tr. W.M. Watt, London, 1953, esp. 55-8. For the following references to al-Ghazālī's career, cf. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963.
9. A general account is given in *EI(S)*, art. 'Tarīqa' (Louis Massignon); cf. also A.J. Arberry, *Sufism*, London, 1950, 84-92.
10. Cf. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimīya*, Cairo, 1939, 31.
11. Cf. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 28-32, esp. 31; also relationships between the religious institutions and the orders in the Ottoman empire, cf. H.A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1950, 1957, i/2, 179-206.

### Chapter Seven

1. *EI<sup>2</sup>*, art. 'Abd al-Hamīd b. Yahyā . . .' (H.A.R. Gibb); also Gibb, *Studies*, 63; cf. al-Mas'ūdī, *Murūj adh-Dhahab*, vi. 64, where Marwān II reads about the Persian kings.
2. There is now a full and authoritative study by Dominique Sourdel, *Le Vīzirat 'Abbāside de 749 à 936*, Damascus, 1959-60. Cf. also S.D. Goitein, 'The Origin of the Vizierate and its True Character', reprinted from *Islamic Culture*, xvi (1942) in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966, 168-96.
3. Cf. *EI<sup>2</sup>*, art. 'Barāmika', chiefly by D. Sourdel.
4. Cf. F. Gabrieli, 'L'opera di Ibn al-Muqaffa', *Rivista degli studi orientali*, xiii (1931-2), 197-247; Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba*, Damascus, 1965, 184-9; F.R.C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964, lix-lxiv.
5. General accounts of the 'Mirrors'; Gustav Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge, 1958, 67-83; Bagley, *op. cit.*, esp. ix-xvi, lvi-lxxiv.
6. London, 1951.
7. London, 1960.

8. Translated by F. R. C. Bagley, as mentioned in a previous note; (Arabic title *Naṣīḥat al-Mulūk*); a rival *Sirāj-al-Mulūk* by aṭ-Ṭurtūshī (d. 1126) is translated into Spanish.
9. Paris, 1954; 'Le livre de la couronne . . .'
10. Cf. H. A. R. Gibb, 'The Social Significance of the 'Shuubiyā', reprinted in *Studies on the Civilization of Islam*, 62-73.
11. The contrast of the two blocs is worked out more fully in 'The Political Attitudes of the Mu'tazilah', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, 38-57, esp. 43-6. A similar distinction, though referring to a slightly later period, is made by Louis Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, i. 204.
12. Cf. Watt, 'The Rāfidites', *Oriens*, xvi (1963), 110-21.
13. Petersen, 'Ali and Mu'awiya in Early Arabic Tradition.
14. Cf. Ch. Pellat, *Le Milieu Basrien et la Formation de Ḡāhiz*, Paris, 1953, 188-94.
15. Cf. W. M. Patton, *Aḥmed b. Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden, 1897.
16. Cf. Watt, 'Political Attitudes' (see note 11 above).

### Chapter Eight

1. Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, London, 1907, etc., 79.
2. Cf. *EI*<sup>2</sup>, arts. 'dār al-'ahd' (H. Inalcik), 'dār al-ḥarb' (A. Abel), 'dār al-islām' (A. Abel), 'dār al-sullā' (D. B. Macdonald, A. Abel); also M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955; id., *The Islamic Law of Nations, Shaybānī's Siyar*, Baltimore, 1966; M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Hyderabad, 1941/2.
3. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, esp. 97 and index s.v. *amān*; also Khadduri, *War and Peace*, 220 f.
4. See especially Wilfrid Cantwell Smith, *Islam and Modern History*, Princeton, 1957, 206-55.
5. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Ḥadīth' (J. Robson); H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, London, 1949, ch. 5, pp. 72-87.
6. Cf. Coulson, *History of Islamic Law*, 174-6.
7. Cf. Schacht, *Islamic Law*, 50-2; Coulson, *Islamic Law*, 128-32, etc.
8. Cf. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, i/1. 23 f.; Schacht, *Islamic Law*, 91 f.; Levy, *Social Structure of Islam*, 266-9.
9. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 185-7.
10. The brevity of the mention of rights in Gardet, *Cité musulmane*, 200, shows the minimal importance of this concept in Islam; cf. *ibid.*, 38, 93, 118.

11. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, 1969, 122. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 69-72.
12. Louis Massignon's *Passion d'al-Hallāj*, Paris, 1922, is one of the most important works by an occidental Islamist in the present century. The first volume traces his career in its historical context and has useful political insights. The second volume, dealing with theology, is difficult to read, but is an invaluable store of references and suggestions. Part of chapter 12 (pp. 719-71) deals with politics.
13. Cf. pp. 55-9.
14. Cf. p. 128 below, and *Islam and Integration*, pp. 203-4.
15. Cahen in von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 144.

### Chapter Nine

1. Cf. *EI*<sup>2</sup>, arts. 'Abbāsids' (B. Lewis, p. 18a), 'Aghlabids' (iii, ad. init.).
2. For the dynasties cf. C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967, pp. 99-106; or general histories of the Islamic world.
3. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Buwayhids' (C.C. Davies), also 'Abbāsids'.
4. Cf. *EI*<sup>2</sup>, art. 'Atabak' (Cl. Cahen); A.H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge, 1913, etc.
5. 'Al-Māwardī's Theory of the Khilāfah', *Islamic Culture* (Hyderabad), xi (1937), 291-302; reprinted in *Studies*, 151-65; see esp. p. 152 f.
6. *Studies*, 162.
7. *Archives d'histoire du droit oriental* (Paris), iii (1939), 401-10; reprinted in *Studies*, 141-50.
8. *Studies*, 148.
9. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. A work in English dealing with selected writers is *Studies in Muslim Political Thought and Administration* by H.K. Sherwani, Lahore, 1942, etc.
10. Rosenthal, *Political Thought*, p. 114.
11. *GAL*, i. 177; *GALS*, i. 288. (These are abbreviations for the fundamental work of Arabic bibliography: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen literatur*, second edition, Leiden, 1943, 1949, with three Supplementbänder, Leiden, 1937-42).
12. *GAL*, i. 207 f.; *GALS*, i. 345 f.
13. Cf. *Studies*, 144.
14. Cambridge, 1932; see esp. 192, art. 10.

15. A translation will be found in *A Commentary on the Creed of Islam* translated by E. E. Elder, New York, 1950, 141; the commentary on this article (pp. 141-51) by at-Taftazānī (d. 1389) is from an Ash'arite standpoint. There is another translation in D. B. Macdonald, *Development, etc.*, 313 f. Cf. *GAL*, i. 548-50; *GALS*, i. 758-61.
16. Cf. *GAL*, i. 233 (section B); *GALS*, i. 376.
17. Cambridge, 1961, with an Introduction.
18. Cf. F. M. Najjar, 'Fārābī's Political Philosophy and Shi'ism', *Studia Islamica*, xiv. 57-72; also Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963, 38-43.
19. Cf. *GAL*, i. 201; *GALS*, i. 324 f. A later creed is that translated by W. Ivanow as *A Creed of the Fatimids*, Bombay, 1936, esp. arts. 30-43.
20. *A Shi'ite Creed* (Islamic Research Association Series, No. 9), London, 1942, 89-100. Cf. *GAL*, i. 200 f.; *GALS*, i. 321 f.
21. Edition of Cairo, 1947, pp. 178-239; cf. *GAL*, i. 211; *GALS*, i. 349.
22. Cf. *GAL*, i. 589-99; *GALS*, i. 812-28; also Watt, *Muslim Intellectual*, 44 f.
23. Ed. Istanbul, 1928, pp. 270-94 (ch. 13); a brief statement may be found in his book on sects, *Al-farq bayn al-firaq*, translated by A. S. Halkin as *Moslem Schisms and Sects*, Tel-Aviv, 1935, 210-16. Cf. *GAL*, i. 482; *GALS*, i. 666 f.
24. Cf. *GAL*, i. 483; *GALS*, i. 668.
25. Cf. *GAL*, i. 502; *GALS*, i. 686.
26. Cf. *GAL*, i. 486-8; *GALS*, i. 671-3.
27. Cf. *GAL*, i. 535-46; *GALS*, i. 744-56. Watt, *Muslim Intellectual*, 74-86, etc. Of articles about al-Ghazālī there may be mentioned Leonard Binder, 'Al-Ghazālī and Islamic Government', *Muslim World*, xlv (1955), 229-41; Ann K. S. Lambton, 'The Theory of Kingship in the *Nasīḥat al-Mulūk* of Ghazālī', *Islamic Quarterly*, i (1954), 47-55.
28. *The Nasirean Ethics*, translated from the Persian by G. M. Wickens, London, 1964.
29. *Al-Bābu 'l-Hādī 'Ashar*, translated by W. McE. Miller, London, 1928, esp. pp. 61-81; this includes a commentary by Miqdād-i-Fāḍil (d. 1423). Cf. *GAL*, ii. 211 f.; *GALS*, ii. 206-9.
30. Cairo, 1939, esp. pp. 278-317.
31. *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, translated by Henri Laoust, (vol. i), Beirut, 1948. Cf. *GAL*, ii. 125-7; *GALS*, ii. 119-26.
32. *Tahrīr al-aḥkām fī tadbīr millat al-islām*; for details see *GAL*, 89; *GALS*, ii. 80 f.



33. *Ibn Khaldūn: The Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal, 3 vols., London, 1958, esp. ch. 3 (i. 311 to ii. 232).
34. London, 1839; cf. *EI*<sup>2</sup>, art. '(al-) Dawānī' (A.K.S. Lambton) also *GAL*, ii. 281-4; *GALS*, ii. 306-9.
35. For the details, cf. Arnold, *Caliphate*, ch. 12.

### Chapter Ten

1. Cf. Watt, 'Rāfiḍites'; also 'The Reappraisal of Abbasid Shi'ism' in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. G. Makdisi, Leiden, 1965, 638-54.
2. Abū-Ja'far al-Qummī (d. 903 - but perhaps confused with another Abū-Ja'far al-Qummī (d. 991) commonly known as ash-Shaykh aṣ-Ṣāḍūq); two men called an-Nawbakhtī (d. 923; 912); Sa'd ibn-'Abd-Allāh al-Ash'arī (d. c. 911); al-Kulīnī (d. 939), an important jurist. Cf. *GAL*, i. 199; *GALS*, i. 318-20; the earlier persons mentioned here doubtless discussed legal questions from a Rāfiḍite angle. General works are: R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schī'a*, Leipzig, 1926; Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London, 1933; also Strothman, art. 'Shī'a', in *EI*(S). Cf. also above p. 106, no. 6 and p. 107, no. 15.
3. Cf. Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1953, etc. iv. 49-83, etc.
4. Cf. Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, 1964, 18, 135, 139.
5. Cf. Bernard Lewis, *The Origins of Ismā'ilism*, Cambridge, 1940; W. Madelung, 'Das Imamāt in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, xxxvii (1961), 43-135; M. Canard, art. 'Fāṭimids' in *EI*<sup>2</sup>, with extensive bibliography. Cf. also P. J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State*, Lahore, 1957; also p. 105, no. 5.
6. Cf. B. Lewis, *op. cit.*, 49-54.
7. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 67-73; M. G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage, 1955.
8. Cf. W. Ivanow, art. 'Ismā'iliya' in *EI*(S); A. A. A. Fyzee, art. 'Bohorās' in *EI*<sup>2</sup>; also forthcoming articles in *EI*<sup>2</sup>.
9. Cf. R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912; also art. 'Zaidīya' in *EI*<sup>2</sup> and *EI*(S); Bosworth, *The Islamic Dynasties*, 71-73; W. M. Watt, in *The Saviour God*, ed. by S. G. F. Brandon, Manchester, 1963, 200-03.

### Chapter Eleven

1. Cf. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, 1962; Sylvia G. Haim (ed.), *Arab Nationalism*,

- an Anthology*, Berkeley, 1962; Walfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957; Jacques Berque, *The Arabs, their history and future*, London, 1964, esp. chapters 7 and 12, 'A contemporary imamate', 'Political values'.
2. In Haim, p. 100.
3. Cf. Sylvia Haim's 'Introduction' in *Arab Nationalism*, 58-64.
4. *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, 115-17, etc.
5. What is here called 'solidarity' might be called by some 'a feeling of belonging together'. Cf. Cahen in *Unity and Variety* ed. von Grunebaum, 144, 'The sense of Muslim solidarity was a reality independent of the unity or disunity in the political system.'
6. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 331-43, 'La notion actuelle de démocratie et ses composantes'.
7. *Modern Egypt*, London, 1908, ii. 229.
8. *Jeremiah*, 6.16.
9. Cf. D.B. Macdonald, art. 'Mahdī' in *EI*<sup>1</sup>; C. Snouck Hurgronje, 'Der Mahdī', *Verspreide Geschriften*, Bonn, 1923, i. 145-82.
10. Cf. *Islam in Tropical Africa*, ed. I.M. Lewis, London, 1966, p. 427 f.
11. See esp. P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford, 1958.
12. View referred to in Gibb, *Modern Trends*, 117 f.
13. Esp. ch. 8, section 2, pp. 93-6.
14. The basic work is *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, by Moritz Steinschneider, Graz, 1960; reprinted from various periodicals, 1889-96.
15. Cf. *EI*<sup>1</sup>, art. 'Kahwa' (C. van Arendonk).
16. London, 1934; based on earlier lectures in Madras and Oxford.

# الفهرس

## الفصل الاول - الدولة الاسلامية تحت راية محمد

- ٩ - ١ - انجازات محمد السياسية
- ١١ - ٢ - دستور المدينة
- ١٣ - ٣ - قبيلة ما قبل الاسلام والدولة المدنية

## الفصل الثاني - محمد قائد البولة

- ٣٣ - ١ - منزلة محمد في الدستور
- ٣٧ - ٢ - منزلة محمد في الفترة المدنية التالية
- ٤٢ - ٣ - المظهر السياسي للدين

## الفصل الثالث - فجر الخلافة

- ٤٩ - ١ - الوضع عند وفاة محمد
- ٥٤ - ٢ - تعاقب الخلافة
- ٦٠ - ٣ - طبيعة الخلافة
- ٦٣ - ٤ - البوادر الاولى للافكار الشيعية

## الفصل الرابع - تنظيم الامبراطورية

- ٧٠ - ١ - المسلمون نخبة عسكرية
- ٧٤ - ٢ - الاقليات « الذمية »
- ٧٧ - ٣ - ادارة الولايات

## الفصل الخامس - الانتساب الى الجماعة

- ٧٩ - ١ - حركة الخوارج
- ٨٤ - ٢ - تعاضم جماعة المؤمنين الصادقين
- ٨٦ - ٣ - شروط الانتساب الى الجماعة

## الفصل السادس - المؤسسة الدينية

- ٩١ - ١ - تشكيل المؤسسة الدينية
- ٩٥ - ٢ - تشكيل النظرة الاسلامية الى العالم

١٠١	٣ - المؤسسة الدينية والحكام
	<b>الفصل السابع - شكل الصراع السياسي</b>
١٠٨	١ - الارث الملكي الفارسي
١١٣	٢ - صراع السلطة في العهد العباسي الاول
١١٧	٣ - الشكل الفكري للصراع
	<b>الفصل الثامن - دور الجماعة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر</b>
١٢٣	١ - طبيعة وهدف الجماعة
١٢٦	٢ - المثل والقوانين
١٣٠	٣ - الجماعة والفرد
	<b>الفصل التاسع - اثرياء الحرب والمنظرون السياسيون</b>
١٣٤	١ - نشوء اثرياء الحرب
١٣٨	٢ - المنظرون السياسيون
	ملاحظة اضافية : قائمة موجزة بأسماء المنظرين السياسيين
١٤١	
١٤٥	٣ - الخلافة بعد عام ١٢٥٨
	<b>الفصل العاشر - تطور الاسلام الشيعي</b>
١٤٨	١ - الشيعة « المعتدلة » والفرقة الامامية
١٥١	٢ - الشيعة الثورية او « السباعية »
١٥٤	٣ - الشيعة الزيدية
١٥٦	<b>الفصل الحادي عشر - خاتمة : الاسلام في السياسة المعاصرة</b>
١٥٦	١ - الاسلام والافكار السياسية الغربية
١٥٧	(أ) - النزعة القومية
١٦٢	(ب) - الديمقراطية ، الاستبداد ، الاشتراكية
١٦٥	٢ - تحقيق امكانيات التكيف
١٧٣	ملحق : دستور المدينة

## كتب صدرت عن « دار الحداثة »

بيروت - ص.ب ٥٦٣٦ - ١٤

- ١ - نحو سوسولوجيا للثقافة الشعبية  
د. خليل احمد خليل
- ٢ - اصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية  
برنارد لويس - ترجمة حكمت تلحوق
- ٣ - تاريخ اللغة العربية  
جرجي زيدان - تقديم عصام نور الدين
- ٤ - الطائفية في لبنان ، حاضرها وجذورها التاريخية والاجتماعية  
د. فؤاد شاهين
- ٥ - مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي  
د. سهيل القش
- ٦ - المغرب العربي الحديث  
سمير امين - ترجمة كميل داغر
- ٧ - الدولة الاموية والمعارضة  
د. ابراهيم بيضون
- ٨ - المؤتمر العربي الاول ، ١٩١٣ ، نصوصه والوثائق الفرنسية المتعلقة به  
مراجعة وتقديم د. وجيه كوثراني
- ٩ - تطور الوعي في نماذج قصصية فلسطينية  
امل زين الدين - جوزف باسيل

- ١٠ - المرأة العربية عبر التاريخ  
علي عثمان « توزيع »
- ١١ - محاورات في الدين الطبيعي  
هيوم - تقديم د. فيصل عباس
- ١٢ - الاساطير والخرافات عند العرب  
د. محمد عبد المعيد خان
- ١٣ - حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين  
وضاح شرارة
- ١٤ - القانون الدستوري والانظمة السياسية  
د. احمد سرحال
- ١٥ - افغانستان حرب ام ثورة ؟  
فريد هاليداي ، ترجمة وتقديم  
د. سامي الجندي
- ١٦ - مبادئ الطاقة الشمسية وتطبيقاتها  
تأليف: د. سهيل فاضل، والياس الكبة
- ١٧ - المادية الجدلية والتحليل النفسي  
فلهم رايش - ترجمة بوعلي ياسين
- ١٨ - حول القوميات في الدولة العثمانية ( المسألة الشرقية )  
ماركس - ترجمة جوزف عبد الله -  
مراجعة د. سهيل القش
- ١٩ - الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند  
ابن خلدون د. عبد القادر جفول
- ٢٠ - الماركسية والتراث العربي الاسلامي ، مناقشة لاعمال  
حسين مروة والطيب تيزيني
- د. نايف بلوز، بوعلي ياسين، د. توفيق  
سلوم ، د. رضوان السيد ، نبيل  
سليمان، فرج الله صالح ديب، علي حرب

- ٢١ - المرأة في الاسلام د. هيثم مناع
- ٢٢ - هيجان ، رواية جوزيه لويس دي فللونا - ترجمة منصور ابو الحسن
- ٢٣ - الدولة المملوكية - التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري د. انطوان ضومط
- ٢٤ - الاعمال الكاملة عبدالله عبد - الجزء الاول - قصص
- ٢٥ - مدار الجدي هنري ميلر - ترجمة اسامه منزلجي
- ٢٦ - مسائل الثورة في العالم الثالث ( الامبريالية والنموذج التركي )
- د. حكمت قفلجمللي
- ترجمة : ف. لقمان
- ٢٧ - المادية الديالكتيكية وتاريخ الادب والفلسفة
- لوسيان غولدمان - ترجمة نادر ذكرى
- ٢٨ - البنيوية والتاريخ اذولفو باسكينز - ترجمة مصطفى السنناوي
- ٢٩ - مقدمة في علم الادب د. فؤاد مرعي
- ٣٠ - المرأة العربية والانتاج
- فرج الله صالح ديب
- ٣١ - في السياسة الاسلامية
- مونتغمري وات - ترجمة : صبحي حديدي
- ٣٢ - المنهجية في علم الاجتماع الادبي
- لوسيان غولدمان - ترجمة : مصطفى السنناوي
- ٣٣ - القحط - قصص - هيثم الخوجة
- ٣٤ - الاقتصاد السياسي - مدخل للدراسات الاقتصادية
- فتح الله ولعلو

- ٣٥ - سوسيولوجيا تاريخ الجزائر الحديث  
 د. عبد القادر جفلول -  
 ترجمة : د. فيصل عباسي -  
 مراجعة د. خليل احمد خليل
- ٣٦ - علم اجتماع القيادة ( العرب والقيادة )  
 د. خليل احمد خليل
- ٣٧ - المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب  
 فرحان صالح
- ٣٨ - تاريخ العرب الاجتماعي - تحول التكوين المصري من النمط  
 الانسيوي الى النمط الراسمالي  
 احمد صادق سعد
- ٣٩ - جريق في راسي بسمير ابو حمدان (رواية) توزيع
- ٤٠ - فيكتور هيجو والواقعة  
 ارغون - ترجمة : نادر ذكري